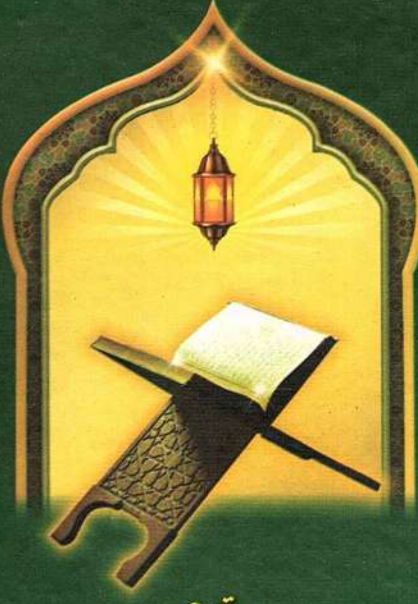
اللہ تعالیٰ کیلئے جسم جہت اور مکان کے قائلین مجسمہ وغیرہ کا ردِ بلیغ دلائلِ نقلیہ وعقلیہ سے مزین

اس موضوع پر امام رازی کی معرکہ آراء کتاب کا پہلی مرتبہ اردو ترجمہ

تاسیس التقدیس للرازی



مترجم

مفتی محمد احسن اویسی

مدرس شعبہ تخصص فی الفقہ دار العلوم میمن نیو میمن مسجد بولٹن مارکیٹ کراچی

فرید بک سٹال (رجسٹرڈ) ۳۸- اردو بازار لاہور

اللہ تعالیٰ کیلئے جسم، جہت اور مکان کے قائلین مجسمہ وغیرہ کا رد بلیغ دلائل نقلیہ وعقلیہ سے مزین
اس موضوع پر امام رازی کی معرکۃ آراء کتاب کا پہلی مرتبہ اردو ترجمہ

تاسیس التقدیس للرازی

مترجم

مفتی محمد احسن اویسی

مدرس شعبہ تخصص فی الفقہ دار العلوم میمن نیو میمن مسجد بولٹن مارکیٹ کراچی

فرید بک سٹال (رجسٹرڈ) ۳۸۔ اردو بازار لاہور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نام کتاب : تاسیس التقدیس للرازی
مترجم : مفتی محمد احسن اویسی
مطبع : رومی پبلیکیشنز اینڈ پرنٹرز، لاہور
تاریخ اشاعت : رمضان المبارک ۱۴۴۳ اپریل 2022ء
قیمت : روپے

Farid Book Stall
Phone No: 092-42-37312173-37123435
Fax No. 092-42-37224899
Email:info@faridbookstall.com
Visit us at:www.faridbookstall.com

فرید بک سٹال (رجسٹرڈ) ۳۸۔ اردو بازار لاہور
فون نمبر ۹۲_۴۲_۳۷۳۱۲۱۷۳_۳۷۱۲۳۴۳۵
فیکس نمبر ۹۲_۴۲_۳۷۲۲۴۸۹۹
ای میل: info@faridbookstall.com
ویب سائٹ: www.faridbookstall.com

فہرست

عنوانات | صفحہ

القسم الاول

اللہ کا جسمیت اور حیز (ومکان) سے پاک ہونے پر دلائل کے بیان میں

صفحہ	عنوانات

عنوانات	صفحہ

عنوانات	صفحہ

عنوانات	صفحہ
❖ ساتویں فصل: لفظ "حجاب" میں	167
❖ آٹھویں فصل: لفظ "قُرب" میں	170
❖ نویں فصل: لفظ "مجیء (آنے) اور نزول (اترنے)" میں	172
❖ آیت: "أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللّٰهُ" کی تاویلات	175
❖ اللہ تعالیٰ پر "آنے، جانے" کا اطلاق درست نہیں	176
❖ آیت: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللّٰهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ کی تاویلات:	177
❖ یہودیوں کا عقیدہِ تجسیم	181
❖ آیت: "وَجَآءَ رَبُّكَ" کی تاویلات	183
❖ "نزول إلى السماء" والی احادیث کی تاویلات	184
❖ رات کے آخری تہائی حصے میں رحمت کے نزول کی وجوہات	186
❖ دسویں فصل: لفظ "خروج اور ظہور" میں	188
❖ گیارہویں فصل: لفظ "تجزیٔ، تقسیم اور تبعیض" میں	190
❖ بارہویں فصل: "أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا" جیسے الفاظ میں	191
❖ تیرہویں فصل: لفظ "وجه (چہرے)" میں	192
❖ "وَجْه" سے چہرا مراد لینے کی خرابیاں	199
❖ "وَجْه" سے دیگر معنی مراد لیے جا سکتے ہیں	200
❖ چودہویں فصل: لفظ "عين (آنکھ)" میں	201
❖ پندرہویں فصل: لفظ "نفس" میں	205
❖ سولہویں فصل: لفظ "ید (ہاتھ)" میں	206
❖ ید سے قدرت کی نفی کرنے والوں کا رد:	213
❖ "ید" سے عضوِ مخصوص مراد نہیں	214
❖ سترہویں فصل: لفظ "قبضة" میں	215
❖ اٹھارہویں فصل: لفظ "یدین (دو ہاتھ)" میں	217

عنوانات	صفحہ

القسم الثالث

سلَف کے مذہب کے بیان میں

عنوانات | صفحہ

القسم الرابع

متفرقات کے بیان میں

❖❖❖❖❖

عرضِ مترجم

اس کتاب کا ترجمہ کرنے کا سبب، اس کی اہمیت وافادیت وغیرہ ذکر کرنے سے پہلے اس کتاب کے موضوع کے متعلق جاننا ضروری ہے تاکہ ابتدا ہی سے اس کتاب کو سمجھنے میں آسانی ہو۔

کتاب کا موضوع

یہ کتاب اللہ تعالیٰ کی تقدیس اور تنزیہ پر لکھی گئی ہے، جیسا کہ نام سے ظاہر ہے۔ تقدیس اور تنزیہ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر قسم کے عیبوں سے پاک ہے، کسی عیب کی نسبت اس کی طرف نہیں کی جا سکتی، پھر جو چیز فانی ہے یا فنا ہونے کا سبب ہے وہ سب اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔ اللہ تعالیٰ جسم وجسمانیت اور اس کے لوازمات جیسے حرکت وسکون، اجتماع وافتراق، آنا اور جانا، جہت ومکان، شکل وصورت، کسی بھی شے سے مشابہت ومماثلت، نیز جسمانی اعضاء وغیرہ جیسی تمام چیزیں جو اس کائنات کے اندر پائی جارہی ہیں اور فنا ہوجائیں گی، ان تمام سے مبرا ومنزہ، پاک اور بے نیاز ہے۔

قرآن واحادیث میں ایسے الفاظ موجود ہیں جن سے مذکورہ باطل عقیدے پر باطل استدلال کیا گیا، تو ان الفاظ کی صحیح تاویل نیز دیگر باطل فرقے مجسمہ، مشبہ، کرامیہ وغیرہ کا رد اور ان کا شرعی حکم اور اس سلسلے میں مذہب سلف وخلف کی بہترین تشریح وتنقیح، آیاتِ محکمہ ومتشابہ مع معترضین کے جوابات اس کتاب کا موضوع ہے۔

عقیدۂ تجسیم وتشبیہ کی وضاحت

اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے احادیث مبارکہ میں چند ایسے الفاظ ذکر کیے جو اپنے ظاہری معنی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے جسم وجسمانیت اور اس کے لوازمات مثلاً آنا، جانا، حرکت وسکون، بیٹھنے وغیرہ پر دلالت کرتے ہیں۔ ان کو

الفاظِ متشابہات کہتے ہیں۔مثلاً "وجہ "اس کا معنی "چہرہ" ہے، "عین "کا معنی "آنکھ "، "ید" کا معنی "ہاتھ "، "نزول "کا معنی "آنا"۔اسی طرح دعا میں اپنے ہاتھ آسمان کی طرف اٹھانا، دعا کرتے ہوئے آسمان کی طرف دیکھنا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا معراج کے لیے آسمانوں سے اوپر تشریف لے جانا۔

اس طرح کے تمام الفاظ سے بظاہر یہ ثابت ہوتا ہے کہ "اللہ تعالیٰ کا ہاتھ، اس کی آنکھ، اس کا چہرہ، اس کا آنا اور جانا اور اس کا مکان عرش کے اوپر ہے"۔اور یہ سب چیزیں اللہ تعالیٰ کے جسم وجسمانیت کی دلیل ہیں، تو کیا اس بنیاد پر اللہ تعالیٰ کے لیے جسم اور اعضاء ثابت کیے جاسکتے ہیں؟ یا اللہ تعالیٰ کو ان کے مشابہ قرار دیا جاسکتا ہے؟ اور پھر کسی بھی معنی میں ان چیزوں کا اطلاق کیا جاسکتا ہے؟

بعض نے اتنی جرأت کی کہ جسم جیسے الفاظ اللہ تعالیٰ کے لیے استعمال کیے، بلکہ کہا کہ جس طرح ہمارا جسم اور اعضاء ہیں اس کے بھی اسی طرح جسم اور اعضاء ہیں۔ ہاں خالق ہونے کی وجہ سے ہم سے کہیں اعلی ہیں۔ العیاذ باللہ! دیگر بعض نے کہا کہ وہ ہماری طرح جسم تو نہیں ہے مگر جن الفاظ کی نسبت اپنی طرف کی ہے ہم ان کو اللہ تعالیٰ کے لیے بول سکتے ہیں، جیسے ہاتھ، آنکھ، پنڈلی وغیرہ۔ باقی رہا کہ یہ کیسے ہیں؟ وہ ہم نہیں جانتے۔ جبکہ یہ بھی گمراہ کن عقیدہ ہے جو سراسر اسلام کے بنیادی اصولوں کے خلاف ہے۔

الغرض عقیدہِ تقدیس وتنزیہ کے مخالف تین قسم کے فرقے ہیں:

(1) اللہ تعالیٰ کے لیے تجسیم کے قائل یعنی جس طرح ہمارا جسم ہے اللہ تعالیٰ کا بھی ایسا ہی جسم ہے۔

(2) اللہ تعالیٰ کے متعلق تشبیہ کے قائل کہ بعض چیزوں میں اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے مشابہ قرار دیتے ہیں جیسے جہت ومکان میں ہونا۔

(3) اللہ تعالیٰ کے لیے جسم اور اعضاء کا اطلاق کرتے ہیں اور اس کی کیفیت کے متعلق کچھ نہیں کہتے۔

اول قسم کے بالاتفاق کافر ہیں۔ دوم کی تکفیر میں اختلاف ہے۔ سوم خاطی وآثم یعنی گناہ گاروخطا کارہیں۔

عقیدہِ تقدیس اور تنزیہ کی تلخیص

(1) اللہ تعالیٰ ہر عیب ونقصان سے پاک ہے۔

(2) سب اس کے محتاج ہیں، وہ کسی چیز کی طرف کسی طرح کسی بات میں اصلاً محتاج نہیں۔

(3) مخلوق کی مشابہت سے منزہ وپاک ہے۔

(4) اس میں تغیر وتبدل نہیں آسکتا، ازل میں جیسا تھا ویسا ہی اب ہے اور ویسا ہی ہمیشہ ہمیشہ رہے گا، یہ کبھی نہیں ہوسکتا کہ پہلے ایک طور پر ہو پھر بدل کر اور حالت پر ہوجائے۔

(5) وہ جسم نہیں، جسم والی کسی چیز کو اس سے کوئی سروکار نہیں۔

(6) اُسے مقدار لاحق نہیں کہ اِتنا یا اُتنا کہہ سکیں، لمبا چوڑا، یا موٹا یا پتلا، یا بہت یا تھوڑا، یا گنتی یا تول میں، بڑا یا چھوٹا یا بھاری یا ہلکا، ہرگز نہیں۔

(7) وہ شکل سے منزّہ ہے، پھیلا یا سمٹا، گول یا لمبا، تکونا یا چوکور، سیدھا یا ترچھا یا اور کسی صورت کا نہیں۔

(8) محدود، طرَف وکنارہ اور انتہا سے پاک ہے اور اس معنی پر لامحدود بھی نہیں کہ بے انتہا پھیلا ہوا ہو بلکہ یہ معنی ہے کہ وہ محدود ومقدار وغیرہ جیسے تمام اعراض سے پاک اور منزہ ہے۔

(9) وہ کسی چیز سے بنا نہیں۔

(10) اس میں اجزا یا حصے فرض نہیں کر سکتے۔

(11) جہت اور طرَف سے پاک ہے جس طرح اُسے داہنے بائیں یا نیچے نہیں کہہ سکتے، یونہی جہت کے معنی پر آگے پیچھے یا اُوپر بھی ہرگز نہیں کہہ سکتے۔

(12) وہ کسی مخلوق سے مل نہیں سکتا کہ اس سے لگا ہوا ہو۔
(13) کسی مخلوق سے جُدا نہیں کہ اُس میں اور مخلوق میں مسافت کا فاصلہ ہو۔
(14) اُس کے لیے مکان اور جگہ نہیں۔
(15) اُٹھنے، بیٹھنے، اُترنے، چڑھنے، چلنے، ٹھہرنے وغیرہا تمام عوارض جسم وجسمانیات سے منزّہ ہے"۔(1)

اسی طرح الفاظِ متشابہات کے متعلق اہلِ سنت کا عقیدہ ہے کہ ان کا ظاہری معنی مراد نہیں ہے، ان کی مراد اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور ہم ان کے جاننے کے مکلف نہیں۔ یا پھر ہم ان الفاظ کی ایسی تاویل کریں گے کہ جو عقیدہِ تقدیس کے عین مطابق ہو۔

جیسے "اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ" کا ظاہری معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھا ہے، جبکہ بیٹھنا حادث اور فنا ہونے والی مخلوق کا خاصہ ہے، اور بیٹھنے کے لیے جسم اور اس کی مخصوص ہیئت و بناوٹ کا ہونا ضروری ہے، اور یہ سب چیزیں جب فنا ہو جائیں گی تو یہ اللہ تعالیٰ پر محال اور ممتنع ہیں۔ لہذا اس کے ظاہری معنی کو ترک کر دیا جائے گا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾. (النساء آیت:142). ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللّٰهُ﴾. (آل عمران آیت:54). ﴿اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾. (البقرۃ آیت:15).

ان تمام آیات میں موجود الفاظ کا ظاہری معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ دھوکہ کیا، مکر وفریب کیا اور مذاق کیا۔ جب یہ معانی اپنے ظاہر کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ پر محال ہیں تو اسی طرح مذکورہ آیت میں "اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ" میں استواء کا معنی: قہر وغلبہ، علو وبلندی، قصد وارادہ اور کام کی تکمیل ہے۔

اس کتاب کا ترجمہ کرنے کا سبب

امام فخر الدین رازی نے اس کتاب کو لکھنے کا جو سبب بیان کیا، بعینہ وہی سبب اس کے

(1) (فتاوی رضویہ، ج16، ص119، رضا فاؤنڈیشن لاہور۔ بتغیر یسیر۔)

ترجمہ کرنے کا ہے۔امام رازی لکھتے ہیں:

"محرم 596ہجری مین جب میں شہرِ ہرات میں پہنچا تو وہاں کے علماء مسکہِ تقدیس وتنزیہ (یعنی اللہ تعالیٰ جسم وجسمانیت اور اس کے لوازمات سے پاک ہے) پر تحقیق کر رہے تھے، اس پر دلائل وبراہین تلاش کرنے اور ڈھیر سارے عُقدوں کے حل میں لگے ہوئے تھے۔اس ضرورت کومحسوس کرتے ہوئے اللہ کی رضا کی خاطر میں نے اس موضوع پر یہ کتاب تصنیف کی"۔

ایک ٹی وی چینل پر اللہ تعالیٰ کی تجسیم کے متعلق بحث ہوئی،تو اس میں ایک موصوف صاحب آیاتِ متشابہات اور اس جیسی دیگر احادیث مبارکہ سے استدلال کرتے ہوئے عقیدہِ تجسیم کے لازم معنی کو ثابت کر رہے تھے،اگرچہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے صراحتاً تجسیم کے الفاظ استعمال نہیں کیے مگر ان کے الفاظ اسی عقیدہ کوتقویت دے رہے تھے اور اس کو مستلزم تھے۔اس کے مقابلے میں جو موصوف صاحب جواب دے رہے تھے، وہ صحیح طریقے سے جواب نہ دے پائے، اور احادیث مبارکہ سے جو بظاہر مذکورہ باطل عقیدہ ثابت ہوتا ہے اس کے متعلق بھی جوابات کافی اور شافی نہ دے سکے۔

پھر 2019ءکو کرونا کے ابتدائی ایام میں جب مدارس کو بند کیا گیا تو میں نے مذکورہ سبب کے پیشِ نظر اس کتاب کا ترجمہ کرنے کا فیصلہ کیا۔ چند دن میں اس کا ترجمہ مکمل ہو گیا مگر چند وجوہات کی بنا پر فائنل شکل دینے میں تقریباً دو سال لگ گئے۔

اس کتاب کے انتخاب کی وجہ

اس موضوع پر یہ کتاب اپنی مثال آپ ہے،امام رازی نے اس کتاب میں اللہ تعالیٰ کے متعلق مجسمہ،مشبہ وغیرہ کے باطل عقائد کا رددلائلِ عقلیہ اورنقلیہ سے کیا،پھر جس آیت یا حدیث پر جو اعتراضات بنتے تھے ان کے تسلی بخش جواب دیئے۔ بعد ازاں مزید اعتراضات قائم کرکے ان کے بھی جوابات دیئے۔ پھر عقیدہِ تجسیم کو ماننے سے کیا کیا خرابیاں لازم آتی ہیں ان کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا۔

اس کتاب کے انتخاب کی وجوہات میں سے اہم وجہ یہ بھی ہے کہ اس کی دوسری قسم الفاظِ متشابہات کی تاویل کے بیان میں ہے جو نہایت ہی اہمیت کی حامل ہے کہ ان الفاظِ متشابہات کے ظاہری معنی ہرگز مراد نہیں لیے جا سکتے۔

اسی طرح اس کے ترجمہ کرنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ جو طلبہ دقیق اور مشکل کتب پڑھنے سے قاصر ہیں ان کو مسئلہ تجسیم سمجھنے میں آسانی ہو۔ نیز جو غیرِ عالم حضرات اس عقیدہ میں دلچسپی رکھتے ہیں اور تحقیق کرنا چاہتے ہیں تو ان کو بھی اس حوالے سے بہترین رہنمائی مل سکے۔

منہج واسلوب

(1) قرآنی آیات اور احادیث کے فقط ترجمہ پر اکتفا نہیں کیا بلکہ نصوص کو ذکر کر کے ترجمہ الگ سے ذکر کیا۔

(2) احادیثِ مبارکہ کی تخریج کا التزام کیا۔

(3) فصل کے شروع میں عنوانات کے علاوہ ہم نے مزید عنوانات ذکر کیے تاکہ کتاب کی تقسیم اور تفہیم آسان ہو۔

(4) ترجمہ کے دوران بریکٹ کے ذریعے ضروری وضاحت یا غیر مکمل کلام کو مکمل کیا، یا عبارت کی تفہیم کے لیے ذکر کیا۔

(5) اس کتاب میں استعمال ہونے والی اصطلاحات کو ابتدا میں ایک ساتھ جمع کر دیا گیا ہے۔

(6) شخصیات اور فرقوں کا تعارف بھی حاشیہ میں ذکر کیا۔

(7) بعض مقامات پر "اِعلم" جیسے الفاظ کا ترجمہ ترک کر دیا، کیونکہ اردو میں اس کا ترجمہ بے ربط ہونے کا سبب بنتا ہے۔ اسی طرح فقرے کے آخر میں وباللہ التوفیق کا ترجمہ بھی ترک کر دیا۔

(8) جب اس کتاب کا ترجمہ شروع کیا تو میرے پاس ایک ہی تحقیق شدہ نسخہ

تھا، جو الدکتور احمد حجازی السقا کی تحقیق کے ساتھ مکتبہ الکلیات الازہریہ بالقاہرہ سے طبع ہوا اور اس پر کتاب کا نام "اساس التقدیس" درج تھا۔

پھر علامہ شاہد بندیالوی صاحب نے دار نور الصباح بیروت سے مطبوعہ نسخہ عطا فرمایا، جس کی تحقیق و اعتناء انس محمد عدنان الشرفاوی اور احمد محمد خیر الخطیب نے کی۔ انہوں نے کتاب کے تین مخطوطات کو مد نظر رکھتے ہوئے تحقیق کی۔ ان کے نزدیک راجح نام "تاسیس التقدیس" ہے۔ بعد ازاں تصحیح کرتے وقت اسی نسخہ کو اصل بنایا گیا اور یہی زیادہ صحیح نسخہ ہے۔

(9) امام رازی نے جو احادیث درج کی ہیں، اگر وہ متونِ حدیث سے چند الفاظ میں مختلف تھیں تو ہم نے حاشیے میں وہ حدیث متون سے نقل کردی۔ مگر امام رازی کی بیان کردہ حدیث بعینہ برقرار رکھی۔

(10) لفظی ترجمہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے مگر ایسے بھی مقامات ہیں کہ جہاں مفہومی ترجمہ کے پیشِ نظر اضافی یا تکرار والے الفاظ کا ترجمہ ساقط کردیا۔

(11) الفاظِ متشابہات کا لغوی ترجمہ بریکٹ میں ذکر کیا، کیونکہ ممکن ہے کہ لغوی ترجمہ کے بغیر اس کی تاویل سمجھ نہ آئے۔

اس کتاب میں استعمال ہونے والی اصطلاحات کی تشریح

امام رازی نے اس کتاب میں جہاں اصطلاحات استعمال کی ہیں، وہیں پر حاشیہ میں اس اصطلاح کی وضاحت کے بجائے کتاب کے شروع میں ان کی تفصیل ذکر کی جارہی ہے تاکہ ان کو سمجھنے اور تلاش کرنے میں آسانی ہو۔

واجب الوجود

واجب الوجود: أَنَّهُ قَائِمٌ بِذَاتِهِ غَيْرُ مُحْتَاجٍ فِيْ وُجُوْدِهِ إِلٰى غَيْرِهِ مَعَ اِحْتِيَاجِ الْكُلِّ إِلَيْهِ.

(ترجمہ:) "بے شک واجب الوجود وہ ہے جو قائم بذاتہ ہو اور اپنے وجود میں

غیر کی محتاج نہ ہو، جبکہ تمام مخلوقات اسی کی محتاج ہو"۔

قدیم

قدیم: اِنْتِفَاءُ الْعَدَمِ السَّابِقِ لِلْوُجُوْدِ.

(ترجمہ:) "کسی وجود کے متعلق اس بات کی نفی کرنا کہ اس پر کبھی عدم طاری ہوا تھا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کی صفات"۔

واجب اور قدیم میں فرق

واجب کا اطلاق صرف قائم بنفسہ پر کر سکتے ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کی ذاتِ مبارکہ۔ جبکہ قدیم کا اطلاق اس پر بھی ہوسکتا ہے جو بذاتہ قائم نہ ہو، جیسے صفات باری تعالیٰ۔

حادث

حادث: حُصُوْلُ الشَّیْءِ بَعْدَ مَا لَمْ یَکُنْ.

(ترجمہ:) "شئی نہیں تھی پھر وجود میں آئی"۔

مثال: اللہ تعالیٰ کی ذات، صفات اور اسماء کے علاوہ ہر شی حدوث کی مثال ہے اور حادث وفانی ہے۔

دیگر تعریفات: عدم سے وجود کی طرف آنا۔/ جس کے لئے ابتداء ثابت ہو۔

قِدَم اور حدوث کی اقسام

یہ تقسیم فلاسفہ کے نزدیک ہے مگر بعض متکلمین بھی اسے استعمال کرتے ہیں۔ قدم وحدوث کی دو دو قسمیں ہیں: (1) قدم ذاتی۔ (2) قدم زمانی۔ (3) حدوث ذاتی۔ (4) حدوث زمانی۔

قِدَم ذاتی: جو اپنے قیام میں غیر کا محتاج نہ ہو، جیسے ذات باری تعالیٰ۔

قِدَم زمانی: جس پر پہلے کبھی عدم طاری نہ ہوا ہو، جیسے ذات وصفات باری تعالیٰ۔ عند الفلاسفہ فلک۔

حدوث ذاتی: جو اپنے قیام میں غیر کا محتاج ہو، جیسے مخلوق۔ عند الفلاسفہ فلک وغیرہ۔

حدوث زمانی: جس پر پہلے کبھی عدم طاری ہوا ہو، جیسے مخلوق۔

ہمارے نزدیک صرف دو قسمیں ہیں: یعنی قِدَم اور حدوث۔ حدوث سے مراد جس پر عدم طاری ہوا ہو۔

فلاسفہ کہتے ہیں کہ فلک الافلاک، نفوس مجردہ قدم زمانی ہیں اور حدوث ذاتی ہیں۔

حکم کی تعریف

حکم: إِسْنَادُ أَمْرٍ لِأُخَرَ بِإِيْجَابٍ أَوْسَلْبٍ.

(ترجمہ:) "ایک شی کی نسبت دوسرے کی طرف کرنا نفی یا اثبات کی صورت میں"۔

مثال: "اللہ تعالیٰ موجود ہے "موجود ہونے کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہے۔ "ا تعالیٰ کے لئے فنا نہیں ہے "میں فنا کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہے نفی کی صورت میں۔

حکم کی تقسیم: عادی، شرعی، عقلی۔

حکم کی تین قسمیں ہیں: (1) عادی۔ (2) شرعی۔ (3) عقلی۔

حکم عادی: يُعْرَفُ بِالتَّجْرِبَةِ وَالتَّكْرَارِ كَوُجُوْدِ الْإِحْتِرَاقِ عِنْدَ النَّارِ.

(ترجمہ:) "جو تجربہ اور تکرار سے پہچانا جائے، جیسے آگ کا جلانا"۔

یہ حکمِ عادی ہے یعنی عادتاً ایسا ہے کہ آگ جلاتی ہے وگرنہ آگ کا نہ جلانا بھی ممکن ہے جیسے نارِ نمرود۔ اسی طرح جہنم کی آگ کا فنا فی اللہ کے مقام پر فائز اولیاء پر اثر نہ کرنا جیسا کہ ملا علی قاری نے نقل کیا: "بل تقول النارُ: جُزْ يامؤمنُ فإن نورَكَ أطفأَ لَهَبِي".

حکمِ عادی کا علم العقیدہ میں کوئی دخل نہیں ہے۔ ہاں عادتِ مستمرہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ یقینی ہوتا ہے۔

حکم شرعی: خِطَابُ اللهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِيْنَ بِالطَّلَبِ.

(ترجمہ:) "مکلفین کے افعال کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے خطاب کا متعلق ہونا مطالبہ کی صورت میں"۔

جیسے کتبِ فقہ میں مسائل شرعیہ کے جتنے احکامات ہیں سب احکام شرعیہ میں داخل ہیں۔

حکمِ شرعی بعض عقائد میں مستقلاً فائدہ دیتا ہے اور بعض میں تقویت دیتا ہے۔

حکمِ عقلی: يُفْهَمُ مِنْ مُجَرَّدِ الْعَقْلِ مِنْ غَيْرِ تَكْرَارٍ وَلَا وَضْعِ وَاضِعٍ.

(ترجمہ:) "بغیر تکرار اور واضع کی وضع کے محض عقل سے سمجھا جائے"۔

جیسے ضدین کا جمع ہونا محال ہے۔ اس میں کسی دلیلِ نقلی یا عادت، تجربہ وغیرہ کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ یہ صرف عقل سے سمجھا جا رہا ہے۔

حکمِ عقلی کو علم العقیدہ کی بنیادی حیثیت حاصل ہے۔

حکمِ عقلی کی اقسام: واجب، محال، ممکن۔

حکمِ عقلی کی تین قسمیں ہیں: (1) واجب (وجوب)۔ (2) محال (ممتنع، استحالہ)۔ (3) ممکن (جائز، امکان)۔

واجب: مَا لَا يَقْبِلُ الْعَدَمَ عَقْلاً.

(ترجمہ:) "عقلاً جس پر عدم محال ہو، جیسے ذات وصفاتِ باری تعالیٰ"۔

محال: مَا لَا يَقْبِلُ الْوُجُوْدَ عَقْلاً.

(ترجمہ:) "عقلاً جس کا وجود محال ہو، جیسے کذبِ باری تعالیٰ"۔

ممکن: مَا يَقْبِلُ الْوُجُوْدَ وَالْعَدَمَ.

(ترجمہ:) "جو عدم اور وجود دونوں کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھے، جیسے مخلوق"۔

محالِ عقلی، شرعی اور عادی کی تفصیل

محالِ عقلی: جو چیز عقلاً محال ہے تو اس کا پایا جانا قطعی طور پر ناممکن ہے، جیسے شریکِ باری تعالی، جہان کا قدیم ہونا، اللہ تعالیٰ کا حادث ہونا، اس کی صفات کا ازلی نہ ہونا، اللہ تعالیٰ کا نقص وعیب سے متصف ہونا۔

حکم: یہ باطل ہے یعنی اس کا پایا جانا محال ہے۔

محالِ شرعی: جو صرف شرعی طور پر محال ہو، یعنی شریعت نے اس کو غیر معتبر قرار دے دیا ہو۔ کافر کی بخشش، فرماں بردار کو عذاب، حائضہ کی نماز و روزہ صحیح نہ ہونا۔

حکم: یہ باطل ہے یعنی اس کا پایا جانا محال ہے، کیونکہ جب شرع نے اس کا اعتبار نہیں کیا تو عقل بھی اس کو بالفعل غیر معتبر جانے گی۔

محالِ عادی: عادتاً اس کا پایا جانا ناممکن ہو، مگر شرعاً یا عقلاً اس کا پایا جانا ممکن ہو۔ جیسے مغرب سے سورج کا نکلنا عادتاً محال ہے نہ کہ شرعاً۔ آگ کا نہ جلانا محال ہے مگر عقلاً و شرعاً نہ جلانا ممکن ہے جیسے نارِ نمرود۔ چھری کا نہ کاٹنا عادتاً محال ہے مگر ممکن بھی ہے جیسے حضرت اسماعیل علیہ السلام کا ذبح نہ ہونا۔

حکم: محالِ عادی کا پایا جانا ممکن ہے، یہ صورت باطل نہیں ہے۔

عقل کی تعریف

عقل: إِنَّهُ نُوْرٌ رَوْحَانِيٌّ بِهِ تُدْرِكُ النَّفْسُ الْعُلُوْمَ الضَّرُوْرِيَّةَ وَالنَّظْرِيَّةَ.

(ترجمہ:) "وہ روحانی نور جس کے ذریعے نفس علومِ ضروریہ اور نظریہ کا ادراک کرتا ہے"۔

مثال: کسی بدیہی بات کا علم ہو یا نظری کا ان سب میں عقل ہی کارفرما ہے۔ وگرنہ محض حس سے علم حاصل نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ دیوانے کو مارنے سے اور گرمی و سردی سے اسے تکلیف نہیں ہوتی۔ اسی طرح جو طالب علم بیٹھا تو کلاس روم میں ہو، استاد کی تقریر بھی سن رہا ہو مگر ذہن کسی اور وادی میں ہو، تو سننے کے باوجود اسے کچھ بھی سمجھ نہیں آئے گی کیونکہ عقل یہاں نہیں ہے۔

عقولِ عشرہ مجردہ عند الفلاسفہ

عند الفلاسفہ: عقل عقولِ عشرہ میں سے ایک ہے جو جوہر ہے اور مادہ سے خالی ہے،

قدیم ہے اور اللہ تعالیٰ کے اِذن سے مخلوقات میں مؤثر ہے۔ان کے نزدیک دسویں عقل عقلِ فَعال ہے اور وہ جبریل امین ہیں، وہی تمام عالم کے مدبّر ہیں۔

عقلِ انسانی: فلاسفہ کے نزدیک انسان کی عقل عقلِ فعال کا فیض ہے جس کے ذریعے علوم کا ادراک ہوتا ہے۔

نفوسِ مجردة

۱ نفوس مجردة سے مراد عقول، ملائکہ، نفوسِ فلکیہ اور نفسِ ناطقۃ ہیں، حکماء کے نزدیک یہ مادہ اور جسم وجسمانیت سے خالی ہوتے ہیں۔ ملائکہ عقولِ مجردہ ہیں، نفوسِ فلکیہ اور جن ارواحِ مجردہ ہیں۔کلیات اور جزئیاتِ مجردہ کا ادراک کرنے والا نفسِ ناطقہ ہے۔

جوہر

جوہر: اَلْمُمْكِنُ إِنْ كَانَ مَوْجُوداً فِي مَوْضُوعٍ.

(ترجمہ:) "وہ ممکن جو کسی محل میں ہو یعنی کوئی بھی چیز جو محل میں ہو اس پر جوہر کا اطلاق کر سکتے ہیں اور یہی جوہر جسم کا حصہ ہوتا ہے"۔

جوہرِ فرد

جوہر فرد: اَلْجُزْءُ الَّذِيْ لَا يَتَجَزَّأُ.

(ترجمہ:) "وہ چھوٹے سے چھوٹا ذرہ جو مزید تقسیم نہ ہو سکے، یعنی اسے مزید توڑا یا چھوٹا نہ کیا جا سکے"۔اسے جزء لایتجزی بھی کہتے ہیں۔

مثال: جوہرِ فرد کی مثال یہ ہے کہ صبح سویرے روشن دان سے جب روشنی داخل ہوتی ہے تو اس روشنی میں چھوٹے چھوٹے ذرات نظر آتے ہیں، یہ ذرات جوہرِ فرد کی مثال ہیں، انہی اجزا سے مل کر ہی جسم بنتا ہے۔

جسم

جسم: مَا قَامَ بِذَاتِهِ فِي الْعَالَمِ.

(ترجمہ:) "عالَم میں سے وہ شی جو اپنے قائم ہونے میں کسی کی محتاج نہ ہو"۔

جسم اور جرم دونوں ہم معنی ہیں۔

مثال: اس کے مقابل عرض ہوتی ہے جو کہ اپنے قیام میں دوسرے کی محتاج ہوتی ہے، جیسے خوشبو۔ جس بوتل میں خوشبو ہے اگر اس میں پانی یا خود بوتل ہی نہ ہوتو خوشبو کا وجود ممکن نہیں جبکہ پانی اور دوسری چیزیں اپنے قیام میں کسی کی محتاج نہیں۔

دیگر تعریفات: جو کم از کم دو جوہروں سے مل کر بنا ہو۔ جبکہ ارسطو اور جمہور فلاسفہ کے نزدیک جسم کے دو اجزاء ہیں: اول صورۃِ جسمیہ، اور ثانی ہیولی۔

عرض

عرض: اَلْعَرْضُ مَالَا یَقُوْمُ بِذَاتِہٖ.

(ترجمہ:) "جو خود بخود قائم نہ ہو سکے بلکہ اپنے قیام میں غیر کا محتاج ہو"۔

مثال: خوشبو، رنگ، حرارت، برودت، روشنی، ذائقے، جفت، طاق وغیرہ۔

جہت

جہت: نَفْسُ الْأَمْکِنَۃِ بِاعْتِبَارِ عُرُوْضِ الْاِضَافَۃِ إِلٰی شَیْءٍ.

(ترجمہ:) "مکانات ہی جہات ہیں، مکانات کی طرف نسبت سے جہت وجود میں آتی ہے"۔

مثال: ہم کہتے ہیں کہ آسمان اوپر ہے یعنی جہت اوپر والی ہے، یہ اوپر والی جہت اس لئے وجود میں آئی کہ اس کی نسبت زمین کی طرف ہے اور ہم زمین پر تھے۔ پہلا آسمان دوسرے آسمان کے اعتبار سے نیچے ہے، کیونکہ اس کی نسبت اوپر والے دوسرے آسمان کی طرف ہو رہی ہے۔

عند الفلاسفہ: مکانات کی حدود اور اطراف کہ جس کی طرف اشارہ کیا جائے تو اس اشارے کی جہاں انتہاء ہو گی وہی جہت ہے۔ دیوار پر لگی کسی چیز کی طرف میں نے اشارہ کیا تو میرے اشارے کی انتہاء جو شے ہے وہی جہت ہے۔ یا میں نے اپنے سامنے موجود دروازے تک جانا ہے تو وہ دروازہ میرے لیے جہت ہو گا۔ یہ تعریف اگرچہ حکماء کے

نزدیک ہے مگر متکلمین کے ہاں بھی یہ تعریف استعمال کی جاتی ہے۔

حَیِّز

حیّز: هُوَ الْفَرَاغُ الْمَوْهُوْمُ الَّذِیْ یَشْغُلُهٗ شَیْءٌ.

(ترجمہ:) "وہ وہمی خلا جس کو کوئی شے مشغول کرتی ہے"۔

جیسے کھلی فضاء حَیِّز کی مثال ہے اس میں ہم ہاتھ پھیلائیں گے تو یہ خلا ہمارے ہاتھ کی وجہ سے مشغول ہو گیا۔

مکان

مکان: اَلْمَکَانُ بُعْدٌ مَوْهُوْمٌ.

(ترجمہ:) "خلا جو کہ وہمی ہے اسے مکان کہتے ہیں"۔

جیسے کوئی شخص مسجد میں زمین پر بیٹھتا ہے تو زمین کے اوپر جو خلا زمین کو مَس ہو رہا ہے وہ مکان ہے، اگرچہ محاورتاً زمین ہی کو مکان کہتے ہیں، حالانکہ زمین، زمین اور فرش ہے نہ کہ مکان۔

مکان اور حَیِّز میں فرق

(1) مکان جگہ کو کہتے ہیں مگر حَیِّز اس مکان کی تقدیر، تحدید اور تعیین کو کہتے ہیں۔

(2) مکان میں ممتد (لمبائی، چوڑائی اور گہرائی والی شے جیسے) جسم ہوتا ہے۔ جبکہ حیز میں غیر ممتد بھی ہوتا ہے جیسے جوہر (چھوٹے سے چھوٹا ذرہ) یعنی مکان ممتد کے ساتھ خاص ہے جبکہ حیز عام ہے ممتد کو بھی اور غیر ممتد کو بھی۔ ہر مکان حیز ہے ہر حیز مکان نہیں ہے۔ جیسے جوہر فرد میں لمبائی، چوڑائی اور گہرائی نہیں ہوتی تو جوہر فرد کے محل اور جگہ کو حیز کہیں گے نہ کہ مکان۔

صورۃِ جسمیہ

صورۃ جسمیہ متصل واحد ہوتی ہے، طول، عرض اور عمق پر مشتمل ہوتی ہے۔ ہر جسم والی چیز جو ہمیں نظر آتی ہے، اسے صورۃِ جسمیہ (بطورِ تمثیل) کہہ سکتے ہیں۔

ہَیُولٰی

ہیولی صورۃِ جسمیہ کا محل ہے، اس کی نہ خاص شکل ہے نہ صورت مگر وہ ہر صورت اور شکل کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ جیسے ہاتھ صورۃ جسمیہ ہے جبکہ ہاتھ کے اردگرد متصل گویا جو فضا ہے وہ ہیولی ہے۔ اسی طرح قلم صورۃ جسمیہ ہے اور اس کے اردگرد جو فضا ہے وہ ہیولی ہے۔

بُعد

بُعد اور امتداد دونوں سے مراد، وہمی خلا ہے۔ کسی بھی خلا کو بُعد وامتداد کہہ سکتے ہیں۔

اَبعادِ ثلاثہ

اَبعادِ ثلاثہ: طول، عرض اور عمق یعنی لمبائی، چوڑائی اور گہرائی۔

نقطہ، خط، سطح

نقطہ: جو طول (لمبائی)، عرض (چوڑائی) اور عمق (گہرائی) کسی کو قبول نہ کرے۔ یعنی نکتے میں یہ تینوں چیزیں نہیں ہوتیں۔ جیسے ہم نے بال پین سے ایک چھونے سے چھوٹا نقطہ لگایا تو اس میں نہ لمبائی نہ چوڑائی اور نہ ہی گہرائی ہے۔

خط: جو صرف طول (لمبائی) کو قبول کرتا ہے، جیسے اس نکتے کو ذرا سا کھینچے تو لمبی لکیر اگرچہ چھوٹی ہی کیوں نہ ہو وہ خط کہلائے گی۔

سطح: جو لمبائی، چوڑائی اور گہرائی تینوں کو قبول کرتا ہے، جیسے پانی سے بھرے ہوئے پیالے کی سطح۔

دلائلِ عقلیہ ونقلیہ کی تفصیل

دلیل کی ابتداء دو قسمیں ہیں: (1) دلیلِ عقلی۔ (2) دلیلِ نقلی، اسی کو سمعی کہا جاتا ہے۔

دلیل عقلی: اَلَّذِیْ لَا یَتَوَقَّفُ عَلَی السَّمْعِ أَصْلاً۔

(ترجمہ:) "جو سمع (شریعت) پر اصلاً موقوف نہ ہو"۔

جیسے ہر عالم متغیر ہے اور ہر متغیر کے لئے خالق وصانع ضروری ہے۔

دلیلِ نقلی: اَلَّذِیْ یَتَوَقَّفُ عَلَی السَّمْعِ.

(ترجمہ:) "جو سمع (شریعت) پر موقوف ہو"۔

جیسے یہ مأمور بہ کے خلاف ہے اور جو مأمور بہ کے خلاف کرے وہ گناہ گار ہے۔ پہلے قضیے پر دلیلِ نقلی یہ ہے: ﴿أَفَعَصَیْتَ أَمْرِی﴾ اور دوسرا قضیہ "مأمور بہ کے خلاف کرنے والا گناہ گار ہے" کی دلیلِ نقلی یہ ہے: ﴿وَمَنْ یَعْصِ اللّٰہَ وَرَسُولَہٗ فَإِنَّ لَہٗ نَارَ جَھَنَّمَ﴾.

دلیل عقلی کے مآخذ

دلیلِ عقلی کی پانچ قسمیں ہیں:

(1) برہان۔ (2) جدل۔ (3) خطابت۔ (4) شعر۔ (5) مغالطہ۔

بُرھان: مَا تَرَکَّبَ مِنْ مُقَدَّمَاتٍ کُلِّھَا یَقِیْنِیَّۃٌ.

(ترجمہ:) "جس کے تمام کے تمام مقدمات یقین پر مشتمل ہوں"۔

یقینیات کل چھ ہیں:

1) بدیہیاتِ اوّلیہ۔

2) حسیات۔

3) قضایا (فطری)۔

4) تجربیات۔

5) حدسیات۔

6) متواترات۔

ان سب کی تعریفات اوپر گزر چکی ہیں۔

حکم: ان یقینیات کا مطلب ہی یہی ہے کہ ان سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ یقینی ہوتا ہے۔ اصولِ عقائد میں صرف اسی کی ضرورت ہوتی ہے۔

دلیل اور برھان میں فرق

دلیل قطعی وظنی دونوں ہوسکتی ہے، مگر برہان صرف قطعی ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ برہان دلیل سے زیادہ پختہ ہوتی ہے۔

جدل: مَا تَأَلَّفَ مِنْ مُقَدَّمَاتٍ مَشْهُوْرَةٍ أَوْ مُسَلَّمَةٍ.

(ترجمہ:) "جومقدماتِ مشہورہ یا مسلمہ پر مشتمل ہو"۔

مثلاً جمہور علماءِ کرام کسی مصلحت کے حصول یا ضرر کو دفع کرنے کے لئے کوئی حکم لگاتے ہیں، جیسے یہ ظلم ہے اور ہر ظلم حرام وقبیح ہے۔ یہ راز میں خیانت ہے، اور ہر خیانت قبیح ہے۔ اس طرح کے جتنے قواعد وضوابط اور اقوال ہوتے ہیں وہ مقدمات مشہورہ کہلاتے ہیں۔

حکم: اس کا درجہ برہان سے کم ہے اور یہ طمانینۃ القلب یعنی یقین کے قریب قریب کا فائدہ دیتا ہے۔ یہ خصم کو خاموش کرانے اور اسے دفع کرنے کے کام آتا ہے۔

خطابت: مَا تَأَلَّفَ مِنْ مُقَدَّمَاتٍ مَقْبُوْلَةٍ أَوْ مَظْنُوْنَةٍ.

(ترجمہ:) "جومقدماتِ مقبولہ یا مظنونہ (ظنیات) پر مشتمل ہو"۔

مقبولہ کی مثال کہ فلاں میں صفتِ زہد یا صفتِ علم پائی جاتی ہے اور خصم بھی اسے مان لیتا ہے۔ مظنونہ کی مثال کہ یہ رات کو اسلحہ لے کر گھومتا ہے اور جو رات کو اسلحہ لے کر گھومے وہ چور، ڈاکو ہوتا ہے۔

حکم: یہ ظن کا فائدہ دیتے ہیں نہ کہ یقین کا۔ اس لئے کہ یہ ضروری نہیں کہ ہر اسلحہ لے کر گھومنے والا ڈاکو ہوتا ہے بلکہ وہ چوکیدار بھی ہوسکتا ہے۔ خطابت سے سامع کو ترغیب دلانا مقصود ہوتا ہے۔ اس کو حجتِ اقناعیہ ودلیلِ اقناعی بھی کہا جاتا ہے۔

شعر: مَا تَأَلَّفَ مِنْ مُقَدَّمَاتٍ مُتَخَيَّلَةٍ.

(ترجمہ:) "جوخیالی مقدمات پر مشتمل ہو، جیسا کہ اَشعار میں ہوتا ہے"۔

حکم: اسے نفس کی ترغیب یا ترہیب کے لئے ذکر کیا جاتا ہے۔

مغالطہ: مَا تَأَلَّفَ مِنْ مُقَدَّمَاتٍ شَبِيْهَةٍ بِالْحَقِّ وَلَيْسَتْ بِهِ أَوْ

مُقَدَّمَاتٍ وَهْمِيَّةٍ كَاذِبَةٍ.

(ترجمہ:) "جو بظاہر حق کے مشابہ ہو مگر درحقیقت اس کے مخالف ہو یا وہمی اور جھوٹے مقدمات پر مشتمل ہو"۔

دلیل نقلی کے مآخذ

دلیل نقلی میں پانچ چیزیں شامل ہیں: (1) کتاب اللہ۔ (2) سنتِ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔ (3) اجماع۔ (4) قیاس۔ (5) استدلال واجتہاد۔

پہلے تین دلائل نقلیہ ہیں جبکہ آخری دو ضمناً ان میں شامل ہیں، کیونکہ ان دونوں کی اصل وہی دلائل نقلیہ ہیں۔

دلیل نقلی کی اقسام

دلیل کی دو قسمیں ہیں: (1) دلیل قطعی۔ (2) دلیل ظنی۔

دلیلِ قطعی: جو دلائل نقلیہ میں سے قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ پر مشتمل ہو۔

حکم: اصول عقائد میں یہی معتبر ہے۔

دلیلِ ظنی: جو دلائل نقلیہ میں ظنی الثبوت، قطعی الدلالۃ، یا قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ پر مشتمل ہو، یا ظنی الثبوت اور ظنی الدلالۃ پر مشتمل ہو۔

حکم: فروعِ عقائد میں کام دے گی نہ کہ اصولِ عقائد میں۔

قطعی الثبوت کا مدار:

(1) قرآن پاک۔

(2) سنت متواترہ، مشہورہ اور آحاد عند البعض۔

(3) اجماع۔

(4) قیاس اور اجتہاد قطعیت کا فائدہ نہیں دیتے، ہاں اگر قیاس اور اجتہاد پر اجماع ہو چکا ہے تو وہ قطعیت کا فائدہ دے گا۔

قرآن، سنتِ متواترہ، سنت مشہورہ اور اجماع یقین کا فائدہ دیتے ہیں۔ مگر خبر واحد

کے یقین کا فائدہ دینے میں اختلاف ہے۔مختار قول یہ ہے کہ جب قرائن سے اس کا ضعف ختم ہوجائے اور کمی پوری جائے تو وہ بھی یقین کا فائدہ دے گی۔ یہ صرف ثبوت میں یقین کا فائدہ دیں گے۔

قطعی الدلالۃ کا مدار:

جب کوئی نص کسی حکمِ معین پر دلالت کررہی ہو اور اس میں غیر کا احتمال نہیں ہو تو وہ دلالت قطعی ہوگی۔اگر غیر کا احتمال ہے تو اس نص کی دلالت ظنی ہوگی، اور یہ دلالت کتاب اللہ، حدیث متواتر، حدیث مشہور، خبر واحد اور قیاس واجتہاد میں پائی جاسکتی ہے۔اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو نص ثبوت میں قطعی ہے وہ دلالت میں بھی قطعی ہوگی۔

علوم قطعیۃ وظنیۃ

ہم نے دلائل نقلیہ وعقلیہ کی ابھی جو بحث کی ہے، اس سے یہ بات بآسانی معلوم ہوگئی کہ کون سے دلائل قطعی ہیں اور کون سے دلائل ظنی ہیں؟ ان کا خلاصہ یہ ہے۔

علوم قطعیہ:

دلائل نقلیہ میں سے:

(1) قرآن۔

(2) سنتِ متواترہ ومشہورہ۔

(3) اجماع۔

دلائل عقلیہ میں سے:

(4) بدیہیاتِ اوّلیہ۔

(5) حسیات۔

(6) قضایا۔

(7) تجربیات۔

(8) حدسیات۔

(9) متواترات۔

ان تمام سے جو علم حاصل ہوگا وہ قطعی اور یقینی ہوگا۔

علوم ظنیہ:

(1) اجتہاد۔

(2) قیاس۔

(3) خبرِ واحد۔

(4) فراست۔

(5) حواسِ باطنہ۔

(6) الھام۔

(7) جدل (مسلمات)۔

(8) خطابت (مشہورات)۔

(9) شعر (مقبولات ومخیلات)۔

(10) مغالطہ (شبہات اور وہمیات)۔

اسی طرح ظنیات میں سے:

(11) استقراء۔

(12) دلیل کے منتفی ہونے سے مدلول کا منتفی ہونا۔

(13) قیاس التمثیل۔

(14) قیاس الفراسہ۔

(15) غائب کو شاہد کے ساتھ لاحق کرنا۔

(16) اس دلیل سے استدلال کرنا کہ جو مدلول کی معرفت پر موقوف ہو۔

ان سے جو علم حاصل ہوگا وہ ظنی یا اس سے بھی کم درجے کا ہوگا۔

ضروری و بدیہی، نظری و کسبی

ضروری: إِنَّ الْعِلْمَ إِنْ حَصَلَ بِلَا دَلِيْلٍ فَضَرُوْرِيٌّ.

(ترجمہ:) "جو علم بغیر دلیل کے حاصل ہو تو وہ ضروری ہے۔ اسے بدیہی بھی کہا جاتا ہے"۔

نظری: إِنَّ الْعِلْمَ إِنْ حَصَلَ بِالدَّلِيْلِ فَنَظْرِيٌّ.

(ترجمہ:) "جو علم دلیل سے حاصل ہو وہ نظری ہے"۔ اسی کو کسبی اور استدلالی بھی کہتے ہیں۔

عموماً بدیہی اور ضروری کی تعریف ایک ہی کی جاتی ہے۔ اسی طرح نظری، کسبی اور استدلالی کی بھی ایک تعریف کی جاتی ہے۔ مگر بعض اعتبارات کی وجہ سے ان کی تعریفیں مختلف ہیں، اور اس اختلاف کی بنیاد ضروری کی سات اقسام ہیں۔ اس لحاظ سے ہر ایک کی تعریف الگ الگ درج ذیل ہے۔

کسبی: اگر علم کے حصول میں قدرت، اختیار اور اسباب کا دخل ہے تو وہ کسبی و اکتسابی ہے۔

اس کے مقابل ضروری ہے جس کی تعریف یہ ہے:

ضروری: اگر قدرت، اختیار اور اسباب کا دخل نہ ہو تو ضروری ہے۔ اس میں بدیہی اوّلی، فطری اور وجدانی شامل ہیں۔

نظری: جس میں غور و فکر کی ضرورت ہو۔ یہ تعریف عام ہے اور استدلالی کو بھی شامل ہے۔

مگر استدلالی کی خاص تعریف یہ ہے:

استدلالی: جو دلیل میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہو۔ یہ تعریف نظری سے من وجہ مختلف ہے کیونکہ نظری میں دلیل نہیں ہوتی جبکہ استدلالی کی اس تعریف میں دلیل ہے۔ یعنی ہر نظری استدلالی نہیں ہے مگر ہر استدلالی نظری ضرور ہے۔ بالفاظِ دیگر نظری کی تعریف عام

ہےاور استدلالی کی تعریف خاص ہے۔

استدلالی کی اس تعریف کے مقابل ضروری کی وہ تعریف ہے جو شروع میں ہم نے بیان کردی کہ جو نظر و استدلال کے بغیر حاصل ہو۔

دَور، تسلسل

دَور: تَوَقُّفُ كُلٍّ مِنَ الشَّيْئَيْنِ عَلَى الآخَرِ

(ترجمہ:) "دو چیزوں میں سے ہر ایک چیز دوسری پر موقوف ہو"۔

جیسے الف باء پر موقوف ہے اور باء الف پر موقوف ہے یا الف باء پر، باء دال پر اور دال الف پر موقوف ہو۔

تسلسُل: هُوَ تَرْتِيبُ أُمُورٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ.

(ترجمہ:) "غیر متناہی امور کو ترتیب دینا"۔

جیسے الف کو باء نے ایجاد کیا، باء کو تاء نے، تاء کو ثاء نے، ثاء کو جیم نے۔۔۔۔۔۔اسی طرح یہ سلسلہ فرض کرتے جائیں اور اس کی حد نہ ہو، انتہاء نہ ہو تو اس کا نام تسلسل ہے۔

دور اور تسلسل دونوں باطل ہیں۔

محکم، متشابہ

لفظ جو کسی معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو اور اس میں دوسرے معنی کا احتمال نہ ہو، یا پھر وہ لفظ دوسرے معنی کا بھی احتمال رکھتا ہو مگر لفظ کی نسبت ان میں سے کسی ایک کی طرف راجح طور پر ہو تو وہ "محکم" ہے۔

اور اگر لفظ کی نسبت کسی ایک معنی کی طرف راجح طور پر نہ ہو تو وہ "متشابہ" ہے۔

❖❖❖❖❖

تعارف: امام فخر الدین رازی

نام ونسب: اسم گرامی: محمد بن عمر۔

کنیت: ابوعبداللہ یا ابوالفضل ہے۔

لقب: فخر الدین۔ ہرات کے علاقے میں ''شیخ الاسلام'' اور پاک وہند میں ''امام فخر الدین رازی'' کے نام سے یاد کئے جاتے ہیں۔شوافع کی کتبِ اصول اور اشاعرہ کی کتبِ عقائد میں جب مطلقاً ''امام'' مذکور ہوتو اس سے مراد آپ کی ذات گرامی ہوتی ہے۔

سلسلہ نسب: محمد بن عمر بن حسین بن حسن بن علی۔آپ مولداً: طبرستانی۔نسباً: قرشی، تیمی، بکری۔مذہباً: شافعی۔عقیدے کے اعتبار سے: اشعری ہیں۔آپ کے سلسلہ نسب میں اختلاف ہے۔اکثر حضرات کے نزدیک آپ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی اولاد سے ہیں۔

الفوائد البھیۃ میں شیخ عبدالحیی لکھنوی فرماتے ہیں:

بأن الإمام الرازی کان یصرح فی مصنفاته بأنه من أولاد عمر الفاروق رضی الله عنه.

اس کے فوراً بعد لکھتے ہیں:

ذكر أهل التاريخ أنه صديقي.

آپ کے والد گرامی شیخ امام ابوالقاسم ضیاء الدین عمر اپنے وقت کے جید عالم، محدث، صوفی، واعظ اور مصنف تھے۔علم الکلام میں ''غایۃ المرام'' کے نام سے دوجلدوں پر مشتمل ایک نہایت ہی محققانہ کتاب تحریر کی ہے۔شیخ تاج الدین سبکی نے اسے اہل سنت کی کتب معتبرہ میں شامل فرمایا ہے۔

آپ کا ذکر بایں الفاظ فرمایا ہے:

كان فصيح اللسان، قوی الجنان، فقيهاً، أصولياً، متكلماً، صوفياً، خطيباً، محدثاً، أديباً، له نثر فی غاية الحسن.

آپ کا وعظ پر اثر ہوتا تھا۔ جامع مسجد رے کے خطیب بھی تھے۔ عام لوگوں میں ''خطیب رے'' کے لقب سے مشہور تھے۔ اسی بناء پر امام فخر الدین رازی کو ''ابن الخطیب'' بھی کہا جاتا ہے۔

تاریخِ ولادت: آپ کی ولادت باسعادت 25 رمضان المبارک 543ھ کو ''رے'' میں ہوئی۔ ایک قول کے مطابق 544ھ، لیکن پہلا قول زیادہ راجح ہے۔ ''رے'' تہران موجودہ دار الخلافہ ایران کے جنوب میں واقع ہے۔ علاقائی نسبت سے ''رازی'' کہلاتے ہیں۔ یہ خطہ اسلام کے لئے بڑا زرخیز واقع ہوا کہ یہاں بڑے بڑے علماء وصوفیاء پیدا ہوئے ہیں۔

تحصیل علم: امام فخر الدین رازی نے جس گھر میں آنکھ کھولی وہ علم وعرفان کا مرکز تھا۔ ابتدائی تعلیم سے لے کر فقہ وعلم الکلام کی تکمیل اپنے والد گرامی سے کی۔ ان کے وصال کے بعد کافی عرصہ تک شیخ کمال سمنانی سے کسب فیض کیا۔ ان کے علاوہ اس وقت کے دیگر اساتذہ سے بھی علم حاصل کرتے رہے۔ علوم نقلیہ کی تکمیل کے بعد آپ نے علوم عقلیہ حکمت وفلسفہ وغیرہ کی خاطر واپس رے آکر شیخ مجد جیلی کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ شیخ مجد جیلی درس وتدریس کے لئے ''مراغہ'' تشریف لے گئے تو امام رازی بھی ان کے ساتھ مراغہ گئے، اور مدت تک ان سے فلسفہ وکلام کی تعلیم حاصل کرتے رہے۔ آپ نے تحصیل علم میں خوب محنت کی۔ ایک وقت ایسا آیا کہ آپ آسمان علم کے نیر اعظم بن کر روشن ہوئے، اور علمی دنیا کو تا قیامت روشن ومنور کر دیا۔

آپ خود فرماتے ہیں:

والله إنی اتأسف فی الفوات عن الاشتغال بالعلم فی وقت الأكل، فإن الوقت عزيز۔

(ترجمہ:) "اللہ کی قسم! کھانا کھانے کے لئے جو میرا وقت صرف ہوتا تھا اس کا بھی مجھے افسوس ہے کیونکہ وقت میرے نزدیک سب سے زیادہ قیمتی ہے"۔

آپ فرماتے ہیں کہ جب میں نے علم الکلام کی تدریس کا آغاز کیا اس وقت مجھے علم الکلام کے بارہ ہزار صفحات حفظ تھے۔

اَسفار: یہ بات ظاہر ہے کہ صرف کتابوں کے پڑھ لینے سے وہ چیز حاصل نہیں ہوتی جو عملی طور پر نگاہ بصیرت اور مشاہداتی تجربے سے حاصل ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر مفکرین، علماء، صوفیاء، اور دانشوروں سے سیر و سیاحت اور اسفار و ہجرت کے ذریعے یہ واقعاتی علوم حاصل کئے ہیں۔ تکمیل علم کے بعد امام رازی نے سیر و سیاحت شروع کی۔ آپ نے وسط ایشیائی ممالک کے تقریبا تمام مشہور شہروں کا سفر کیا۔ آپ کا یہ زمانہ مالی اعتبار سے انتہائی عسرت اور تنگ دستی کا تھا۔ آپ کے احوال پر مشتمل بعض کتب میں یہ واقعات ذکر کئے گئے ہیں۔

اس وقت مسلمانوں کے درمیان کئی فرقے پیدا ہو گئے تھے، مناظرے مجادلے علمی بحث و مباحثے زوروں پر تھے۔ بلکہ اس وقت یہ باتیں علماء کے لئے اظہار کمال کا ذریعہ سمجھی جاتی تھیں۔ یہی وجہ تھی کہ امام صاحب جہاں بھی پہنچے انہیں وہاں کے علماء و فضلاء سے بحث و مناظرے کرنے پڑے۔ یہ مناظرے بعض اوقات تلخی اور بدمزگی کا موجب بھی ثابت ہوتے تھے۔ طبقات الشافعیہ اور ابن خلکان نے لکھا ہے کہ خوارزم کے سفر میں معتزلہ کے ساتھ مناظروں کی بدولت امام صاحب کو وہاں سے رخصت ہونا پڑا۔ وہاں سے ماوراء النہر پہنچے وہاں بھی اسی قسم کا معاملہ پیش آیا۔ بالآخر اپنے وطن ''رے'' واپس لوٹ آئے۔ علمی مناظروں کے بارے میں امام صاحب خود فرماتے ہیں: ''میں جنوب میں ماوراء النہر کے علاقے میں پہنچا تو سب سے پہلے شہر بخارا، اس کے بعد سمرقند گیا وہاں سے خجند اور خجند سے ناکت پہنچا۔ اسی طرح آپ نے ''پنجاب'' کا سفر بھی کیا ہے۔ امام صاحب جہاں بھی گئے وہاں کے فضلاء و علماء سے علمی مباحث اور بدمذہبوں سے مناظرے ضرور کیے۔ اللہ تعالیٰ

آپ کو فتح ونصرت سے ممتاز فرماتا۔

تدریس: آپ کے علم وفضل اور عبقری صلاحیتوں کا شہرہ بہت جلد پھیل گیا اور تشنگان علم دور دراز علاقوں سے کشاں کشاں آنے لگے۔ بڑے بڑے علماء وفضلاء آپ کی مجلس میں بیٹھنا اپنے لئے باعث عزت سمجھتے۔ آپ کی مجلس درس شان وشوکت کے اعتبار سے بادشاہوں کی مجالس سے بھی فزوں تر ہوتی تھی۔ درس کے لئے مسند پر جلوہ افروز ہوتے تو بڑے بڑے لائق تلامذہ آپ کے قریب بیٹھتے۔ طلباء تیاری کر کے آتے اور خود تقریر کرتے، عبارات میں سوالات و جوابات بھی خود پیش کرتے، اگر کہیں کوئی ضرورت یا مشکل پیش آجاتی تو امام صاحب خود فیصلہ کن تقریر فرماتے۔ علمی وقار کا یہ عالم تھا کہ جب آپ کی سواری چلتی تو تین چار سو شاگردوں کی جماعت قلم دوات اور کتابیں رجسڑ لے کر سواری کے آگے پیچھے ساتھ ساتھ چلتی۔ اسی طرح دوران تدریس سوالات و جوابات کی باقاعدہ محفل ہوتی۔ عام لوگ اور بالخصوص علماء وقت مشکل مسائل لے کر حاضر ہوتے، انہیں انتہائی تحقیق اور خوبی کے ساتھ جوابات دیے جاتے چنانچہ کئی لوگوں نے اپنے عقائد ونظریات انہی محافل کی برکت سے درست کئے۔

وعظ ونصیحت: حضرت امام فخر الدین رازی کے والد گرامی اپنے وقت کے بڑے عالم اور پراثر خطیب تھے۔ وہ ''خطیب رے'' کے نام سے جانے جاتے تھے۔ حضرت امام رازی کا ایک لقب ''ابن الخطیب'' بھی ہے۔ پھر آپ منبر وعظ پر بیٹھنے لگے تو وہیں منفرد علمی اور روحانی آواز نے لوگوں کو اپنی طرف کھینچ لیا۔ آپ کی مجلس وعظ میں بڑی تعداد میں لوگ شامل ہوتے۔ انتہائی سادہ، بلیغ اور پرکشش انداز میں وعظ کہتے۔ خود بھی روتے اور لوگوں کو بھی رلاتے۔ بعض اوقات دوران وعظ آپ پر وجد کی کیفیت طاری ہوجاتی تھی، خود بھی روتے تھے مجمع کو بھی خوف خدا میں رلاتے تھے۔

ایک دفعہ وعظ کے دوران بادشاہ وقت سلطان شہاب الدین غوری جو اس وقت مجلس میں آپ کے سامنے موجود تھے ان کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا: اے سلطان عالم! نہ تیرا اقتدار

باقی رہے گا اور نہ رازی کی یہ خوشامد اور چاپلوسی کچھ کام آئے گی، بالآخر مجھے رب ذوالجلال کی بارگاہ میں جواب دہ ہونا ہے"۔اس پر آپ اور بادشاہ دونوں زاروقطار رونے لگے۔

ہمارے زمانے کے نوجوان علماء ان علماء و مشائخ پر طعن کرتے نظر آتے ہیں جن کے حکومتی عہدیداران سے تعلقات ہوتے ہیں۔ پہلے حکومت اور منصب سے کنارہ کشی اختیار کی پھر رہی سہی کسر "غیر سیاسی اسلام" کے نعرے نے پوری کردی۔ اس کا باطل اور بدمذہبوں نے خوب فائدہ اٹھایا اور وہ ملکی اداروں میں شامل ہوئے ہر جگہ بیٹھ کر اپنے نظریات کا پرچار کررہے ہیں اور "وارثین بانیانِ پاکستان" اکثریت کے باوجود اپنے حقوق سے محروم ہیں۔اگر تقویٰ کی بنیاد پر مخالفت کرنی ہے تو "امام اعظم اور غوث الاعظم" والا تقویٰ تو ہو، ورنہ حضرت امام رازی یا امام ابو یوسف کی دانش سے کچھ حصہ لے لیا جائے۔ لیکن یہ دونوں نہ دارد۔اس سے جو ملت کا نقصان ہوا وہ ہم سب کے سامنے ہے۔

حضرت امام رازی اور غیاث الدین غوری کے تعلق کے بارے میں منقول ہے:
غیاث الدین غوری ابتدا میں مذہب کرامیہ پر تھا حضرت امام کی دعوت اور ان کے وعظ سے متاثر ہوکر شافعی المذہب ہوگئے، اور اس کی اصلاح ہوگئی، اور اس نے بہت سی مساجد اور مدارس تعمیر کروائے۔

آپ عربی و فارسی دونوں زبانوں میں وعظ کہتے تھے۔آپ کی مجلس وعظ بھی شاہانہ جاہ وجلال کا مرقع ہوتی تھی۔ایک دفعہ آپ بامیان سے انتہائی شان وشوکت کے ساتھ ہرات تشریف لائے تو ہرات کے بادشاہ حسین خرمین نے خود استقبال کیا، اور جامع مسجد کے دالان میں آپ کے لئے عظیم الشان منبر نصب کیا گیا تاکہ زیادہ سے زیادہ لوگ آپ کی زیارت اور ارشادات کا شرف حاصل کرسکیں۔

حضرت امام فخر الدین رازی عوام الناس میں وجاہت کے مالک تھے۔آپ کی مجلس میں امراء و وزراء دست بستہ حاضر ہوتے، وہ آپ کے سامنے باادب کھڑے رہتے جب تک کہ آپ انہیں بیٹھنے کا حکم نہ دیتے، پھر انہیں ان کے مقام و مرتبے کے مطابق مجلس میں

جگہ دیتے۔ پھر آپ انہیں نصیحت فرماتے، نیکی کی ترغیب اور گناہوں سے نفرت دلاتے، اور رعایا سے حسن سلوک کی وصیت فرماتے۔

ان حکمرانوں میں کچھ ظالم فاجر بھی تھے لیکن اس کے باوجود کبھی آپ نے مداہنت سے کام نہیں لیا، اور نہ ہی کبھی دین کے بدلے میں حکام سے دنیا حاصل کی۔ بلکہ آپ نے ہر جابر حکمران کے سامنے کلمہ حق ادا کیا۔

شخصی وجاہت: اپنی خداداد صلاحیتوں، عبقری دماغ، اور شرف ومجد نے آپ کو اس مقام پر فائز کردیا تھا کہ سلاطین وقت عمائدین مملکت اور بڑے بڑے علماء وفضلاء آپ سے نسبت کو اپنے لئے باعث عزت وفخر سمجھتے تھے۔ ہرات میں آپ کی محفل وعظ قائم ہوئی تو آپ کے دائیں بائیں ترکی غلاموں کی دو مسلح صفیں تلواروں سے ٹیک لگائے موجود تھیں۔ شاہ ہرات سلطان حسین بن خرمین نے آکر سلام کیا تو امام صاحب نے اسے اپنے قریب بٹھایا۔ سلطان شہاب الدین غوری کا بھانجا سلطان محمود شاہ آیا، اس نے عرض کی تو اسے دوسری طرف اپنے قریب جگہ دی۔ اس موقع پر آپ نے انتہائی فصیح وبلیغ اور پر اثر وعظ فرمایا۔ دوران تقریر ایک باز کبوتر پر جھپٹا، کبوتر بدحواسی کے عالم میں مسجد میں پھڑ پھڑاتا ہوا امام صاحب کے سامنے آگرا، اور باز کا شکار ہونے سے بچ گیا۔ اتفاق سے اس مجلس میں معروف شاعر شرف الدین ابن عنین بھی موجود تھے۔ اس نے امام صاحب کی اجازت سے فی البدیہہ یہ دو شعر پڑھے۔

جاءت سليمان الزمان بشجوها

والموت يلمع من جناحي خاطف

(ترجمہ:) "کبوتر سلیمان زمانہ کے پاس اپنی فریاد لے کر اس حالت میں پہنچا کہ اچک لینے والے باز کے پروں میں اس کی موت نظر آرہی تھی"۔

من نباء الورقاء أن محلكم

حرم وأنك ملجاء للخائف

(ترجمہ:) "کبوتر کو یہ کس نے خبر دی کہ آپ کا محل حرم ہے، اور آپ مظلوموں کے لئے پناہ گاہ ہیں"۔

اسی ابن عنین کا بیان ہے کہ میں نے امام صاحب کی ثناء کی بدولت بلاد عجم میں تقریبا تیس ہزار دینار کمائے ہیں۔ ان کے علاوہ کئی فارسی شعراء نے آپ کی شان میں قصیدے لکھے ہیں۔

اس جاہ وجلال کے باوجود آپ نے بے کاری یا تن آسانی کبھی اختیار نہیں کی، اور نہ کبھی کسی بادشاہ یا رئیس کی جھوٹی خوشامد کی۔ تاریخ الحکماء میں ہے کہ امام صاحب زمانہ یسر میں عمدہ کھانے پینے کے بے حد شوقین تھے مگر ان کا علمی ذوق وشوق اس سے بھی کہیں بڑھا ہوا تھا۔ چنانچہ اگر کھانے کے وقت کوئی علمی مشغلہ یا بحث شروع ہو جاتی تو کھانے پینے سے ہاتھ کھینچ لیتے تھے۔

بیعت وخلافت: ایک عرصے تک حضرت امام رازی صرف جید عالم دین، فلسفی، متکلم، فقیہ، اور مناظر رہے۔ پھر امام الاولیاء، عارف باللہ، مجاہد فی سبیل اللہ حضرت شیخ نجم الدین کبریٰ کے دستِ حق پرست پر بیعت ہوئے۔ ان کے ہاتھ پر بیعت کے بعد ''خلوت نشینی'' کا دور ہوا۔ پھر علوم معقولہ سے سابقہ دلچسپی جاتی رہی۔ پھر دوسرے دور کا آغاز ہوا جس میں بالخصوص ''علوم منقولہ'' کی خدمت اور اس میں خصوصی شغف رہا۔ ان کتب میں آپ کا صوفیانہ رنگ جھلکتا ہے۔ آپ نے اپنی مشہور تفسیر مفاتیح الغیب المعروف ''تفسیر کبیر'' میں جا بجا صوفیانہ حقائق ومعارف بیان فرمائے ہیں۔ بلکہ کئی مقامات پر تصریح کی ہے کہ اب میرے دل سے تمام دوسرے علوم کی وقعت جاتی رہی ہے، اب صرف قرآن و حدیث کو سعادت دارین اور مقصد حیات سمجھنے لگے تھے۔ چنانچہ خود فرماتے ہیں: میں نے علم الکلام اور فلسفہ کے تمام طریقوں کو خوب دیکھا لیکن آخر میں یہی ثابت ہوا کہ ان کے پاس (دل کے مریض) کا کوئی علاج نہیں ہے، اور نہ مضطرب کے لئے کوئی نسخہ، پس بہتر اور حقیقت سے قریب ترین راستہ وہی ہے جو قرآن کا ہے، جس نے بھی میری طرح اس

معاملہ کا تجربہ کیا وہ اسی نتیجے پر پہنچے گا جس پر میں پہنچا ہوں۔

تقویٰ کا یہ عالم تھا کہ نماز، روزے کی کبھی کوتاہی نہیں کرتے تھے۔ بحر العلوم ہونے کے باوجود فرماتے: ''جو شخص بوڑھی عورتوں کے دین اور یقین پر عمل پیرا ہوا وہی کامیاب ہے''۔

شاعری: حضرت امام فخر الدین رازی عربی و فارسی دونوں زبانوں میں شعر کہتے تھے۔ اس وقت اکثر شعراء اپنے خیالات کا اظہار رباعی کی صورت میں کرتے تھے اس لئے امام صاحب نے بھی اکثر رباعی کا انتخاب کیا۔ کچھ قصائد بھی ہیں۔ بعض اشعار میں عربی و فارسی کا حسین امتزاج بھی پایا جاتا ہے۔

تاریخِ وصال: شیخ الاسلام امام فخر الدین رازی کے وصال کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔ اکثر مؤرخین کے مطابق بروز سوموار، یکم شوال المکرم، یعنی عید الفطر والے دن 606ھ کو 63 سال کی عمر میں زہر خوردنی کی وجہ سے شہید ہوئے۔ بعض کے مطابق آپ کا وصال ذوالحجہ میں عید والے دن ہوا۔ بعض کے مطابق بروز جمعۃ المبارک 15 رمضان المبارک 606ھ کو واصل باللہ ہوئے۔ طبقات الشافعیہ میں ہے کہ معتزلہ، کرامیہ، شیعہ، اور دیگر باطل فرقے آپ کے سخت مخالف تھے۔ ہر وقت آپ کو ایذاء دینے کے درپے رہتے تھے۔ کرامیہ اس وقت کچھ طاقتور تھے، انہوں نے امام صاحب کو زہر دلوایا تھا اور اسی زہر کے اثر سے شہید ہوئے۔

آپ کے مدفن کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ شہروزی کے مطابق ہرات کے پہاڑ کے دامن میں دفن ہوئے۔ ابن خلکان کے نزدیک ہرات کے قریب ''مزداخان'' نامی گاؤں کے قریب واقع پہاڑ میں دفن ہوئے۔ اخبار الحکماء میں ہے ظاہر تو یہی کیا گیا لیکن در اصل امام صاحب کو اپنے گھر میں دفن کیا گیا۔ اس اندیشے کے پیش نظر کہ کہیں مخالفین لاش کی بے ادبی نہ کریں، لہٰذا سارا معاملہ راز میں رکھا گیا۔

سیرت و خصائص شیخ الاسلام، فخر الملۃ والدین حضرت امام فخر الدین

رازی: آپ میانہ قدوقامت، کشادہ سینے اور بڑے سر والے تھے جو کہ ذہانت کی علامت ہے، سر اور داڑھی کے بال گھنے تھے آواز گرجدار اور بلند تھی۔ یہ آپ کا خَلق تھا، باقی رہا خُلق یعنی سیرت تو اس میں آپ کے محبین اور معاندین بہت زیادہ ہیں، یہ آپ کی عظیم شخصیت اور حق پرستی کی دلیل ہے۔

الامام فخر الدین رازی میں ہے: "کان کثیر الأنصار و کثیر الخصوم"۔ اہل حق علماء اہل سنت نے آپ کی ثناء وتوصیف میں بڑی کتب تحریر کی ہیں، اور آپ کا ذکر محبت واحترام سے کیا ہے۔ آپ ان علماء حق میں سے ہیں جن کے اوصاف کو ایسے انداز میں بیان کیا گیا کہ بہت کم حضرات کے حصے میں یہ بات آئی ہے۔

شیخ تاج الدین سبکی فرماتے ہیں:

الإمام المجتبی، أستاذ الدنیا، أفضل العالم، فخر بنی آدم، حجة الله علی الخلق، صدر صدور العرب والعجم، سلطان المحققین، أستاذ الوریٰ، علم الهدیٰ، أستاذ الشرق والغرب، بحر لیس للبحر ما عنده من الجواهر، وحبر سما علی السماء وأین لسماء مثل له، انتظمت بقدره العظیم عقود الملة الإسلامیة.

ابن خلکان فرماتے ہیں: آپ فرید الدہر، علم وفن میں یکتا، علم الکلام اور معقولات اور قدماء کے علم میں اپنے زمانے کے تمام علماء پر فائق تھے۔

امام یافعی فرماتے ہیں: آپ کے مناقب بیان سے باہر، اور فضائل بے شمار و بے حساب ہیں۔ یہ چند اقوال بطور نمونہ ذکر کئے ہیں۔

تحریر:
مفتی محمد رمضان تونسوی
(مدرس: انوار القادریہ، جمشید روڈ کراچی)

❖❖❖❖❖

حمد وثنا

اللہ کے نام سے شروع جونہایت مہربان رحم والا۔

تمام تعریفیں اللہ کے لیے جو اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہیں ہے، باقی ہے تغیر اور فنا اس پر محال ہے، جس کی شان عظیم اور بلند ہے، جس کی نعمتیں عام ہیں۔ زمین و آسمان اس کی وحدت کے نشان ہیں، اپنی صفات اور اسماء میں کسی سے مشابہت اور قدرت کے غیر مؤثر ہونے کے نقائص سے پاک ہے۔ اس کے "استواء" سے مراد: قہر وغلبہ اور بلندی ہے۔ اس کے "نزول" سے مراد: احسان اور عطا ہے۔ اس کے "آنے" سے مراد: حکم اور قضا ہے۔ اس کے "وَجْہ" سے مراد: وجود ہے۔ اس کے "عَیْن" سے مراد: حفاظت اور مدد کرنا ہے۔ اس کے "ضِحَاک" سے مراد: عفو ودرگزر یا اجازت ورضا ہے۔ اس کے "یَدْ" سے مراد: انعام واکرام اور تائید ہے۔ دونوں جہانوں میں کوئی کام اس کے ارادے اور چاہت کے بغیر وقوع پذیر نہیں ہوتا، عظمت وکبریائی اس کی ردا ہے۔

میں اس کی بے پناہ نعمتوں کی اور اس کے کرم کی مدح سرائی کرتا ہوں، میں گواہی دیتا ہوں کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ ایک ہے، اس کا کوئی شریک نہیں۔ میں گواہی دیتا ہوں بے شک محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس کے بندے اور رسول ہیں، جن کو ہدایت اور دینِ حق کے ساتھ بھیجا گیا تاکہ تمام ادیان پر غالب آجائے اگرچہ مشرکین اسے ناپسند کریں۔ بے حد وبے حساب درود وسلام نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اور آپ کے صحابہ وآل پر۔

تمہیدی کلمات

امام رازی فرماتے ہیں: محرم 596ہجری میں جب میں شہرِ ہرات میں پہنچا تو وہاں کے علماء مسکۂ تقدیس وتنزیہ پر تحقیق کررہے تھے، اس پر دلائل وبراہین تلاش کرنے اور ڈھیر سارے عُقدوں کے حل میں لگے ہوئے تھے۔ اس ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے

اللہ کی رضا کی خاطر میں نے اس موضوع پر یہ کتاب تصنیف کی۔

کتاب کا خاکہ

میں نے اس کتاب کو چار حصوں میں تقسیم کیا ہے:

پہلی قسم: اللہ کا جسمیت اور حیّز (ومکان) سے پاک ہونے پر دلائل کے بیان میں۔

دوسری قسم: قرآن واحادیث میں الفاظِ متشابہات کی تاویل کے بیان میں۔

تیسری قسم: سلَفِ صالحین کے مذہب کے بیان میں۔

چوتھی قسم: مسئلہِ تجسیم کے متعلق متفرقات کے بیان میں۔

❖ ❖ ❖ ❖ ❖

القسم الاول

اللہ کا جسمیت اور حیّز (ومکان) سے پاک ہونے پر دلائل کے بیان میں

یہ قسم چھ فصلوں پر مشتمل ہے

پہلی فصل

دلائل میں غور وفکر کرنے سے پہلے جن مقدمات کا جاننا ضروری ہے ان کے بیان میں

یہ فصل تین مقدمات پر مشتمل ہے:

پہلا مقدمہ: ایسے موجود کے ثبوت کے بیان میں کہ جس کی طرف اشارہ نہیں کیا جاسکتا

ہمارا دعوی ذہن نشین کرلینا چاہیے کہ ایسا موجود بھی ہے جس کی طرف اشارہ حسیہ نہیں کیا جاسکتا، مثلاً وہ یہاں ہے یا وہاں ہے۔ بالفاظِ دیگر ہمارا دعوی یہ ہے کہ ایسا موجود ثابت ہے جو جہان میں نہ داخل ہے اور نہ ہی وہ جہان سے الگ چھ جہات میں سے کسی ایک جہت میں ہے، (یعنی وہ جہان میں نہ داخل ہے نہ اس سے خارج ہے)، مذکورہ دونوں دعوے لفظوں میں مختلف ہیں مگر مقصود ایک ہے۔

جبکہ بعض مخالفین نے ہمارے دعوے کو باطل قرار دیا اور دعوی کیا: دو موجود چیزوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایک دوسرے میں داخل ہوں، یا ایک دوسرے سے الگ چھ جہات میں سے کسی ایک جہت میں ہوں، بصورتِ دیگر ان کے دعوے کے مطابق اگر وہ ایک دوسرے میں داخل نہیں، یا ایک دوسرے سے الگ کسی جہت میں نہیں تو یہ عقلاً باطل ہے۔

اگر مخالفین کا یہ دعوی ثابت ہوجائے تو پھر ہمارے دعوے کے دلائل میں غور وفکر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں، کیونکہ اگر ان کا دعوی تسلیم کرلیا جائے تو ہمارا دعوی یعنی اللہ تعالیٰ جہان میں نہ داخل ہے نہ اس سے خارج کسی جہت میں ہے، اس پر استدلال کرنا یقینی طور پر

باطل ہوگا۔

ضروریات میں نقص، نظریات میں نقص ثابت کرتا ہے، (کیونکہ نظریات کو سمجھنے سے پہلے ضروریات کا سمجھنا ضروری ہے، جب ضروریات میں نقص ہوگا تو نظریات میں بھی نقص ہوگا) یعنی اصل میں نقص فرع میں نقص کو ثابت کرتا ہے۔ اس طرح اصل اور فرع دونوں میں نقص لازم آئے گا۔ الغرض جب ہمارے مقدمات باطل ہو گئے تو استدلال اور دعوی بھی باطل ہو جائے گا، جبکہ ہمارے نزدیک مخالفین کا دعوی باطل ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

اللہ تعالیٰ کے حیّز (ومکان) وجہت سے پاک ہونے پر دلائل

ان کے دعوے اور مقدمات درج ذیل وجوہ اور دلائل سے باطل ہیں:

پہلی دلیل: جمہور عقلاء اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی حیّز (ومکان) میں نہیں اور نہ ہی وہ کسی جہت میں ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ جہان میں داخل بھی نہیں جیسا کہ اس سے الگ کسی جہت میں بھی نہیں ہے۔ اب اگر یہ درست نہیں تو جمہور عقلاء کا اس بات پر اتفاق محال ہے، کیونکہ جمہور عقلاء ایسی شی کے اِثبات پر متفق نہیں ہو سکتے جو بدیہی طور پر باطل ہو (لہٰذا مخالفین کا دعوی ہی باطل ہے)۔

بلکہ فلاسفہ (1) بھی اسی پر متفق ہیں کہ ایسے بہت سے موجودات ہیں جو کسی حیّز (ومکان)

(1) (فلاسفہ اہلِ فلسفہ کو کہتے ہیں۔ فلسفہ یونانی زبان کا لفظ ہے، اس کا معنی "علم وحکمت" ہے، اس لفظ کو سقراط نے گروہِ سفسطہ سے بچنے کے لیے استعمال کیا۔ حضرت یونس علیہ السلام کو بائبل میں یوناہ کہا جاتا ہے، اسی نسبت سے، اس علاقہ کا نام "یونان" رکھا۔ بعض کے نزدیک لفظ یونان روم کے شہروں میں سے ایک شہر ہے جو یونان بن یافث بن نوح کی طرف منسوب ہے۔ اسی سرزمین پر فلسفہ ایجاد ہوا۔ قدیم فلاسفہ انبیاء کے شاگرد تھے اور مؤمنین میں سے تھے۔ قدیم فلاسفہ میں سے فیثاغورث، اس کا شاگرد سقراط، اس کا شاگرد افلاطون، اس کا شاگرد ارسطو، ان کے علاوہ بقراط، مقرطیس وغیرہ تھے۔ ہمارے ہاں ارسطو کا فلسفہ رائج ہے۔

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

میں نہیں اور نہ ہی حیّز ومکان میں حلول کیے ہوئے ہیں جیسے عقولِ (عشرہ)، نفوس (مجرّدہ) اور ہَیولی، بلکہ اُن کا ماننا یہ ہے کہ وہ شے جس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے انسان کہے:
"انا (میں)" تو یہ بھی موجود ہے لیکن یہ نہ جسم ہے اور نہ جسم سے تعلق رکھتا ہے، پھر کسی نے بھی فلاسفہ کو مذکورہ دعوے میں بدیہیات کا منکر قرار نہیں دیا، بلکہ بہت سے مسلمان محققین نے ان کے مذہب کو اختیار کیا۔
جیسے معمر بن عباد سلمی معتزلی (2)،
محمد بن نعمان رافضی (3)،

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) علومِ فلسفہ علمی ہوں یا عملی وہ ستر سے زیادہ ہیں، علمی کی تین قسمیں ہیں: (1) حکمتِ طبعیہ، اس میں علم السماء، الحیوان، النفس، الطب، النجوم، الفراسۃ وغیرہ شامل ہیں۔ (2) حکمتِ ریاضیہ، اس میں علمِ ہندسہ، اکر، مخروطات، حساب، ہیئت، رمل وغیرہ شامل ہیں۔ (3) حکمتِ الہیہ، اس میں علمِ مقولاتِ عشر، علم وجود الواجب، نبوت، ولایت، معاد وغیرہ شامل ہیں۔

فلسفہ کو یونانی زبان سے عربی زبان میں سب پہلے منتقل کرنے والے خالد بن یزید بن معاویہ تھے، یہ طب اور کیمیا کے بہت بڑے ماہر تھے۔ مامون عباسی کے زمانے میں یہ سب سے زیادہ منتقل ہوا، ان میں بڑا نام حنین بن اسحاق کا ہے۔ (نبراس، ص 22، 23 وغیرہ)

(2) ابو المعتمر معمر بن عباد السلمی المعتزلی: اس کے بعض عقائد یہ ہیں: جہان میں ایسی اشیاء ہیں کہ جن کی مقدار اور تعداد کا اللہ تعالیٰ کو بھی علم نہیں، اور ان کی کوئی انتہا نہیں وہ کبھی فنا نہ ہوں گی۔ اللہ تعالیٰ نے رنگ، ذائقے، خوشبو، حسن وقبح، سمع وبصر میں سے کسی شے کو پیدا نہیں کیا، بلکہ یہ اجسام کی طبیعت سے ہیں۔ نفس نہ جسم ہے نہ عرض ہے۔ اس کے اور نظام معتزلی کے درمیان کئی مناظرے ہوئے۔ 215 ہجری میں وفات پائی۔ (تاریخ اسلام للذہبی، 5/463)

(3) ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن نعمان الرافضی: الشیخ المفید کے لقب سے مشہور تھے، انہیں عضد الدولہ کے دربار میں بہت عزت اور مقام حاصل تھا۔ سلفِ صالحین پر بہت تنقید کی اور کتب بھی لکھیں۔

(میزان الاعتدال، 4/26)

اسی طرح ہمارے اصحاب میں سے ابو القاسم الراغب (4) اور امام غزالی (5) علیہما الرحمہ۔

(4) ابو القاسم حسین بن محمد الاصبہانی: الراغب کے لقب سے مشہور تھے۔ النحوی، اللغوی، المفسر، العلامہ، الماہر، الباھر، المحقق، صاحبِ تصانیفِ کثیرہ اور شریعت وحکمت کو جمع کرنے والے جیسے عظیم القاب ان کے نام کے ساتھ ذکر کیے جاتے ہیں۔ (سیر أعلام النبلاء، 13/314؛ الموسوعۃ المیسر ۃ، 1/793)

(5) نام ونسب: کنیت ابو حامد۔ لقب: حجۃ الاسلام۔ اسم گرامی: محمد بن محمد بن احمد طوسی غزالی شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ ہے۔
تحصیلِ علم: حضرت امام محمد غزالی نے ابتدائی تعلیم اپنے شہر میں حاصل کی، اور فقہ کی کتابیں حضرت احمد بن محمد راذ کانی سے پڑھیں۔ پھر جرجان میں امام ابو نصر اسماعیلی کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ 473ھ کو نیشاپور میں امام الحرمین الجوینی کی بارگاہ میں زانوئے تلمذ تہ کیا اور ان سے اصولِ دین، اخلاقی مسائل، مناظرہ، منطق، حکمت اور فلسفہ، وغیرہ میں مہارتِ تامہ حاصل کی۔

سیرت وخصائص: حضرت امام غزالی، اپنے وقت کے مجددِ اسلام، حجۃ الاسلام، علومِ اسلامیہ کے بحرِ بے کنار، عظیم مصلح، مصنفِ کتبِ کثیرہ اور فلسفی وعظیم داعیِ اسلام تھے۔ امام الحرمین کی شاگردی اختیار کی، اور بہت ہی قلیل عرصے میں علومِ دینیہ اور فلسفہ ومنطق میں اپنی مہارت کا لوہا منوایا۔ یہاں تک کہ دنیائے اسلام کی نظروں کا مرکز بن گئے۔ علم کیساتھ ساتھ زہد وتقویٰ، عبادت وریاضت اور اخلاقِ مصطفوی ﷺ کی دولت سے بھی قدرت نے وافر حصہ عطا فرمایا تھا۔ امام غزالی نے اپنے فکر انگیز نظریات کے سبب مسلم دنیا پر وہ گہرے نقوش چھوڑے ہیں جو آج بھی اسلامی فلسفہ وتصوف، علم وحکمت، تصوف وروحانیت، معاشرتی اقدار اور اخلاقیات کی اصلاح کے لیے اساسی حیثیت رکھتے ہیں۔

آپ "بے ضرر" قسم کے صوفی نہ تھے کہ ماحول سے آنکھیں بند کر کے اسلام اور اہل اسلام کو حالات کے رحم وکرم پر چھوڑ دیں، اور خود تسبیح ومصلی اٹھا کر گوشہ نشیں بن جائیں۔ بلکہ آپ کے تصوف میں صدیق اکبر کا عشق، فاروق اعظم کا ایمانی جلال، عثمان غنی کا سخا، اور مولا علی کا علم وجرات شامل تھا۔ آپ کے زمانے میں سلجوقیوں کی حکومت تھی۔ شاہِ سلجوق جس کی سلطنت چین سے یورپ تک تھی آپ نے اس کو بایں الفاظ تنبیہ فرمائی: "افسوس! مسلمانوں کی گردنیں مصیبت اور تکلیف سے ٹوٹی جاتی ہیں، اور تیرے گھوڑوں کی گردنیں سونے اور چاندی کے طوقوں سے جھکی جاتی ہیں"۔

وصال: 14 جمادی الثانی 505ھ، کو 53 سال کی عمر میں عالمِ اسلام کا یہ سورج غروب ہو گیا۔

(ماخوذ از: نفحات منبریۃ فی الشخصیات الاسلامیۃ، ص، 240)

الغرض جب فلاسفہ کا قول یہاں تک ثابت ہے تو ہمارا دعوی "اللہ تعالیٰ خود متحیز بھی نہیں اور نہ ہی کسی حیّز (ومکان) میں ہے "عقلاً کیسے باطل ہوسکتا ہے؟!

دوسری دلیل: ہمارا مقدمہ "ایسا وجود جو جہان میں داخل نہیں اور نہ ہی اس سے جدا کسی جہت میں ہے "عقل کی نظر میں اس طرح واضح ہے جس طرح یہ دوصورتیں واضح ہیں۔

پہلی صورت: ایک دو کا نصف ہے۔

دوسری صورت: نفی اور اِثبات جمع نہیں ہو سکتے۔

پہلی صورت میں عقل تھوڑا توقف کے ساتھ یقین کرتا ہے کہ ایک دو کا نصف ہے مگر دوسری صورت میں بغیر توقف کے حکم لگا دیتا ہے کہ نفی اور اثبات جمع نہیں ہو سکتے، ان دونوں صورتوں میں جو دقیق فرق ہے وہ بداہتاً واضح ہے۔

بالفرض اگر ہمارا دل اس طرف مائل ہوجائے کہ جہان کے علاوہ ہر شے یا تو اس جہان میں داخل ہوگی یا اس سے الگ کسی جہت اور مکان میں ہوگی، مگر ہماری عقل اس کو اس طرح تسلیم نہیں کرتی جس طرح ایک دو کا نصف ہے کے حکم کو یقینی اور قطعی تسلیم کرتی ہے۔ لہٰذا یہ بات یقینی اور قطعی نہیں کہ "جہان کے سوا ہر شے یا تو جہان میں داخل ہوگی یا اس سے الگ کسی جہت میں ہوگی" بلکہ اس کا خلاف بھی ممکن ہے۔

جب یہ بات قطعی نہیں تو ظنی ہوئی، ظنی حکم وہم وخیال سے پیدا ہوتا ہے اور وہم وخیال تو صرف محسوسات میں اثر انداز ہوسکتا ہے نہ کہ غیر محسوس چیزوں میں، مزید یہ کہ وہم وخیال سے حاصل ہونے والا حکم عقلیات میں نہیں چل سکتا، کیونکہ عقل حکمِ قطعی صادر کرتا ہے نہ کہ ظنی (اور ہمارے دعوے کا تعلق عقلیات اور قطعیات سے ہے)۔

تیسری دلیل: درج ذیل تقسیم عقلی لحاظ سے مسلمہ ہے۔

(1) موجود متحیز (یعنی حیّز ومکان والا) ہوگا۔

(2) حیّز میں داخل ہوگا۔

(3) موجود نہ متحیز ہوگا نہ حیّز میں داخل ہوگا۔

اب اگر ہم صرف پہلی دو صورتوں کو تسلیم کریں تو تقسیم نامکمل ہوگی اور صرف اسی پر انحصار نہیں ہوسکتا بلکہ تیسری صورت اس کے ساتھ شامل کرنا ضروری ہے یعنی موجود نہ متحیز ہے نہ حیّز میں داخل ہے۔ لہذا یہ تقسیم بغیر کسی اختلاف کے عقلاً ثابت ہے، اب اس کی نفی اور اثبات کے لیے اس کے مقابل کسی الگ دلیلِ قطعی کا ہونا ضروری ہے۔

چوتھی دلیل: ہم جانتے ہیں کہ تمام انسان اگرچہ انسانیت میں مشترک ہیں مگر اپنی خصوصیات اور اوصاف کی وجہ سے مختلف اور ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔ اور ایک وصف میں شریک ہونا جبکہ دوسرے وصف میں مختلف ہونا یعنی شراکت اور اختلاف دو الگ الگ تصور ہیں۔ تو یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ انسان اپنی اصلِ انسانیت میں کسی شکل، وصف، خصوصیت سے خالی ہے، لہذا انسانیت محض ایک عقلی شے ثابت ہوئی اور وہ عقلاً حِسیّات کے بغیر ہے۔

الغرض جب انسان ایک عقلی شے ہے اور اس کا حِسیّات سے پاک ہونا ثابت ہے تو پھر یہ بات کیونکر بعید ہوسکتی ہے کہ محسوسات کا خالق حس اور خیال کی آلائشوں سے پاک ہو؟! لہذا وہ حِس کے لوازمات اور خیال کی آلائشوں سے پاک ہے۔

پانچویں دلیل: جب ہم شے کی حقیقت و ماہیت کا اعتبار کرتے ہیں تو بسا اوقات اس کی ہیئت اور وضع، حیّز اور مکان سے غافل ہوتے ہیں۔ یعنی جب انسان جہان (یا اس کی کسی شے) کی حقیقت کو سمجھنے میں منہمک ہوتا ہے تو اس حالت میں وہ اس شے کی حیّز اور مقدار کی حقیقت سے غافل ہوتا ہے، اگرچہ وہ چیز محل اور جہت کے ساتھ مختص ہے۔ مدعا یہ ہے کہ شے کی حقیقت و ماہیت کی معرفت اس کے حیز اور مقدار و جہت کے بغیر ممکن ہے (تو ہمارا دعوی ثابت ہوگیا کہ ایسا موجود بھی ہے جو بغیر جہت و مکان کے متصور بلکہ ثابت ہے)۔

چھٹی دلیل: ہم میں سے کوئی شخص کسی مشکل مسئلے کے حل کے لیے غور وفکر کرتا ہے تو اپنے دل میں کہتا: میرے نزدیک اس کا حکم یہ ہے، میں اس کو سمجھ گیا۔ جس وقت وہ حکم لگاتا ہے اس وقت وہ اپنے آپ سے غافل نہیں ہوتا، کیونکہ اگر وہ اپنے آپ سے غافل ہوتا تو پھر

وہ اپنی طرف نسبت کرتے ہوئے نہ کہتا: "میں نے یہ حکم لگایا، میں نے پہچانا" ۔ تو اس حالت میں بھی اپنی ذات کے حیز ومکان، جہت، شکل اور مقدار میں ہونے سے غافل ہوتا ہے، اگرچہ اس کی ذات حیز (مکان) میں ہوتی ہے، اور وہ کسی نہ کسی شکل اور مقدار کے ساتھ موصوف ہوتی ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ کسی شے کے متعلق معلومات اس کی شکل، مقدار اور حیز ومکان کے جانے بغیر بھی ممکن ہے، اس سے یقینی طور پر ثابت ہوا کہ شے اپنی وضع وہیئت اور جہت کے بغیر بھی عقلاً موجود ہوسکتی ہے۔

ساتویں دلیل: جب ہم اشیاء کو دیکھتے ہیں تو دیکھنے والی قوت اِن اشیاء کی ذات کو نہیں دیکھ سکتی، اسی طرح قوتِ خیالیہ اشیاء کا تصور کرتی ہے مگر یہ قوت ان کی ذات کے متعلق کوئی گمان نہیں کرسکتی۔ اس سے ثابت ہوا کہ ہر شے متخیل ہو یعنی اس کے متعلق کوئی زمان ومکان اور شکل وصورت وغیرہ کا تصور کیا جاسکے یہ ضروری نہیں ہے۔

آٹھویں دلیل: ہمارے مخالف بھی اس بات کے معترف ہیں کہ شے کا وجود حس اور خیال کے حکم کے خلاف بھی ہوسکتا ہے (یعنی وہم وخیال میں متصور نہ ہو یہ بھی ممکن ہے)۔ اس مسئلے میں ہمارے مخالف کرامیہ[(1)] یا حنابلہ[(2)] ہیں۔

---

(1) کرامیہ تیسری صدی ہجری کے پہلے نصف میں نمودار ہوا، اور یہ ابنِ کرام کی طرف منسوب ہے، اس کے متبعین اور معاونین میں ابو یعقوب اسحاق بن محمشاد، ابن محمش نیشاپوری، ابوعبداللہ محمد بن الہشم وغیرہ شامل ہیں۔ امام ابن فورک اور امام رازی کے ساتھ ان کے کثیر مناظرے ہوئے۔

ان کے بعض عقائد یہ ہیں: لفظِ جسم کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر جائز ہے اس معنی میں کہ وہ قائم بالذات ہے اور غیر سے بے نیاز ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے لیے جہت کا اثبات۔ دنیا میں آنکھ کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی رؤیت کا امکان۔ ایمان فقط زبان سے اقرار کا نام ہے اور وہ کمی بیشی کو قبول نہیں کرتا۔ (موسوعۃ الفرق، 3/ 143)

(2) حنابلہ سے مراد وہ بعض حنبلی ہیں جو اللہ تعالیٰ کے جسم وجہت، علو ومکان کے قائل ہیں، اور اس عقیدے کو تقویت دینے والے شیخ ابن تیمیہ اور ان کے متبعین ہیں۔

کرامیہ کا موقف اور ان کا رد

ہم نے کرامیہ کو یہ جواب دیا کہ اگر اللہ تعالیٰ کی طرف اشارہ حسیہ ہوسکتا ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں:

(1): اس کی ذات منقسم ہوسکتی ہے تو وہ مرکب ہوگی جبکہ تم بھی اس کی ذات کو مرکب نہیں مانتے۔

(2): اگر منقسم نہیں ہوسکتی تو نقطے کی طرح نہایت ہی چھوٹی، حقیر اور غیر منقسم ہوگی مثل جزء لا یتجزی (یعنی جوہرِ فرد) کے، جبکہ تم بھی اس کے قائل نہیں ہو۔

کرامیہ نے کہا: وہ ایک ہے، ترکیب وتالیف سے پاک ہے، مزید یہ کہ وہ نہ صغیر ہے نہ حقیر ہے۔ (جب وہ "اللہ تعالیٰ کے لیے اشارۂ حسیہ کے قائل ہیں "تو مذکورہ التزام کہ "وہ ترکیب وتالیف سے پاک ہے" یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد کی وجہ سے قابلِ قبول نہیں ہیں نہ حساً نہ وہماً نہ عقلاً، کیونکہ مشارٌ الیہ کی حِس کے لحاظ سے دو صورتیں بنتی ہیں:

(1): اگر وہ جہات اور اَحیاز (مکانات) کو قبول کرتی ہے تو اس کی ایک جانب دوسری جانب کے مخالف ہوگی اور ایسی چیز نظرِ عقل میں بدیہی طور پر منقسم ہوگی۔

(2): اگر وہ کسی جہت میں نہیں، نہ دائیں نہ بائیں، نہ اوپر نہ نیچے، پھر وہ نقطۂ غیر منقسمہ ہوگی، اور یوں وہ حد درجہ چھوٹی اور حقیر ہوگی۔

لہٰذا ان کے نزدیک یہ بعید نہیں ہے کہ وہ غیر منقسم بھی ہو، مع ہذا وہ عظیم اور جہات میں غیر متناہی ہو بھی، جبکہ یہ دو ضدوں کو جمع کرنے کے مترادف ہے اور خلافِ معقول ہے۔

الغرض جب وہ اللہ تعالیٰ کو مشارٌ الیہ مانتے ہیں تو وہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی شے میں داخل نہیں، نہ ہی اس سے جدا کسی جہت میں ہے؟!

بعض حنابلہ کا موقف اور ان کا رد

وہ اللہ تعالیٰ کے لیے اَجزا اور اَبعاض (بعض کی جمع ہے) کے قائل ہیں۔ وہ اس کے بھی معترف ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان ذواتِ محسوسہ کی طرح نہیں ہے، مثلاً اجتماع، افتراق، تغیر،

فنا، صحت، مرض، موت وحیات کے قبول کرنے میں ان ذواتِ محسوسہ کی طرح نہیں ہے، کیونکہ اگر اس کی ذات کو اِن ذاتوں کی مذکورہ صفات میں مساوی مانیں تو اس سے اللہ تعالیٰ کا کسی دوسرے خالق کا محتاج ہونا لازم آئے گا، پھر اس سے یا تو تسلسل لازم آئے گا یا ایسا حدوث لازم آئے گا جو کسی خالق کا محتاج نہیں، پھر اس سے خالق کی بھی نفی لازم آئے گی۔ لہذا ان تمام محالات کی وجہ سے حنابلہ کے لیے یہ اعتراف کر لینا ضروری ہے کہ اس کی ذات میں ایسی خصوصیات ہیں کہ جن کی وجہ سے وہ تمام ذاتوں سے ممتاز ہے، یعنی اس کی ذات کی حقیقت کو وہم اور خیال نہیں پہنچ سکتے۔

حنابلہ کے موقف کا رد یہ ہے کہ تمہارا مذکورہ اعتراف (کہ وہ اپنی ذات میں دیگر ذوات کی طرح نہیں ہے) تمہارے اپنے وہم وخیال کے حکم کے منافی ہے (کیونکہ جب تم اللہ تعالیٰ کے لیے اَجزا اور اَبعاض کے قائل ہو تو اس سے اللہ کی ذات کا تمام ذاتوں کے مساوی اور برابر ہونا لازم آئے گا)۔

لامحالہ اس بات کو تسلیم کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ ایسی ذات موجود ہے جو جہان میں نہ داخل ہے نہ اس سے خارج، کسی جہت میں ہے اگرچہ وہم وخیال ایسی ذات کا ادراک نہیں کر سکتے۔

حنابلہ نے اپنے موقف پر آیات اور احادیث کو سہارا بنایا کہ جن کے ظاہر سے اللہ تعالیٰ کے لیے جوارح اور اَعضا کا وہم ہوتا ہے۔ ہاں انہوں نے یہ تصریح کی کہ ہم اللہ تعالیٰ کے لیے جو اَعضا اور جوارح ثابت کرتے ہیں وہ مخلوق کے اَعضا اور جوارح کی طرح نہیں ہیں، لہذا انہوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے جو چہرہ ثابت کیا وہ مخلوق کے چہرے سے جدا ہے، اس کا ہاتھ مخلوق کے ہاتھوں سے مختلف ہے۔

انہوں نے جس معنی میں اللہ تعالیٰ کے لیے اَعضا اور جوارح ثابت کیے ہیں عقل اس کو تسلیم نہیں کرتی۔ پس جب عقل ان کے مذکورہ عقیدے کے برعکس عقیدہ حقہ کو ثابت کرتی ہے تو اس بات کے تسلیم کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے مگر وہ جہان میں

نہ داخل ہے، نہ اس سے خارج ہے اگر چہ وہم وخیال اس موجود کی حقیقت کے ادراک سے قاصر ہیں۔

مشبہ [1] کا موقف

نویں دلیل: اہلِ تشبیہ نے کہا: جہان اور اللہ تعالیٰ دونوں موجود ہیں، یہ دونوں یا تو ایک دوسرے میں داخل ہوں گے، یا ایک دوسرے سے جدا ہوں گے۔ اور ان دوصورتوں کے علاوہ کوئی تیسری صورت نہیں، پھر اللہ تعالیٰ کو جہان میں داخل ماننا محال ہے، لہذا وہ جہان سے جدا کسی جہت میں ہے، اسی سے انہوں نے یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ حیز (مکان) اور جہت کے ساتھ مختص ہے۔

دھریہ [2] کا موقف

دھریوں نے کہا: جہان اور اس کا بنانے والا دونوں موجود ہیں، اس کی دوصورتیں بنتی ہیں:

(1) دونوں اکٹھے وجود میں آئے۔

(2) ان میں سے ایک دوسرے سے پہلے وجود میں آیا۔

پہلی صورت محال ہے وگرنہ جہان کا قدیم ہونا، یا پھر اللہ تعالیٰ کا حادث (فانی) ہونا لازم آئے گا، جبکہ یہ دونوں محال ہیں پس ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ جہان سے پہلے وجود میں آیا۔ پھر یہ بات بھی معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے جو قبلیت (پہلے ہونا) ثابت ہے وہ زمانے اور مدت کے لحاظ سے ہے، لہذ اللہ تعالیٰ کا جہان پر تقدم ثابت ہوگیا۔ پھر اگر یہ تقدم محدود مدت کا ہوتو اللہ تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا، اور اگر غیر محدود مدت کا تقدم ہے تو خود مدت کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔

اس تمام بحث سے انہوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ مدت اور زمانہ قدیم ہیں۔

(1) ان کا تعارف امام رازی خود آگے ذکر کریں گے۔

(2) یہ زمانے اور جہان کو کارساز سمجھتے ہیں، کہ یہ نظام خود بخود چل رہا ہے، کوئی خالق و مالک اور خدا نہیں ہے۔

ان دونوں کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ مشبہ کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جہان سے الگ ہے، اسی لیے وہ اللہ تعالیٰ کو بغیر جہت کے تسلیم نہیں کرتے۔ جبکہ دہریہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ جہان پر مقدم ہے اور یہ تقدم زمانے کے بغیر ممکن نہیں، لہذا زمانہ اور مدت دونوں قدیم ہیں۔

مشبہ اور دہریہ کے عقیدے کا بطلان

ان کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حق میں ظن وتخمین اور خیال کے ذریعے حکم لگانے کی دو صورتیں ہیں:

(1) خیال کے ذریعے صادر ہونے والا حکم قبول ہوگا۔

(2) خیال کا حکم قبول نہیں ہوگا۔

پہلی صورت: اگر خیال کا حکم قبول کرلیا جائے تو مشبہ کو دہریہ کا مذہب ماننا پڑے گا (کیونکہ وہ بھی حکمِ خیالی ہے، جب مشبہ خیال کے حکم کو قبول کرتے ہیں، لامحالہ دہریہ کے خیال کے حکم کو بھی قبول کریں گے)، اور دہریہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ جہان پر مدتِ غیر متناہیہ سے مقدم ہے، اور اِن کے نزدیک زمانہ قدیم ہے، جبکہ مشبہ زمانے کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ پھر اسی طرح دہریہ کو مشبہ کا مذہب ماننا پڑے گا، اور مشبہ اللہ تعالیٰ کے لیے جہان سے الگ جہت اور مکان میں ہونے کے قائل ہیں، اور اِن کے نزدیک اللہ تعالیٰ مکان میں ہے، جبکہ دہریہ اس کے قائل نہیں۔ الغرض اگر خیال کے حکم کو تسلیم کرلیا جائے تو دونوں فریقوں پر تناقض وتضاد لازم آتا ہے۔

دوسری صورت: اگر اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے متعلق وہم اور خیال کے حکم کو قبول نہ کیا جائے تو مشبہ کا یہ کہنا بھی باطل ہے کہ "ہر دو موجود چیزوں کے لیے ایک دوسرے میں داخل ہونا یا الگ کسی جہت میں ہونا ضروری ہے" کیونکہ یہ بھی حکمِ خیالی ہے اور وہ باطل ہے۔ اور دہریہ کا کہنا کہ اللہ تعالیٰ جہان پر مقدم ہے، لہذا اس کے لیے مدت اور زمانے کا ہونا ضروری ہے اور زمانہ قدیم ہے، یہ بھی حکمِ خیالی ہے اور باطل ہے۔

یہی ہمارے اصحاب اہل توحید اور اہل تنزیہ[1] کی رائے ہے کہ وہم اور خیال کا حکم اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے متعلق باطل ہے، یہی مضبوط اور صحیح مذہب ہے۔

دسویں دلیل: اس مسئلے کی تفہیم اللہ تعالیٰ کے اَفعال اور صفات کی معرفت کے ذریعے زیادہ آسان ہے بنسبت ذاتِ باری تعالیٰ کی معرفت کے۔ مشبہ بھی اس مسئلے میں ہمارے ساتھ ہیں، اور وہ حِس اور خیال کے حکم کو اللہ تعالیٰ کے اَفعال اور صفات کی معرفت میں حجت نہیں مانتے۔

اَفعالِ باری تعالیٰ کے متعلق حِس وخیال معتبر نہیں

ہم اللہ تعالیٰ کے افعال کی معرفت کے بارے میں حِس اور خیال کے حکم کو تسلیم نہیں کرتے، جس کی مثالیں درج ذیل ہیں:

(1): ہم خود مشاہدہ کرتے ہیں کہ اشیاء کے اوصاف تبدیل ہوتے ہیں جیسے پانی اور مٹی کا نباتات (پودے) بن جانا، نباتات کا حیوان کے بدن کا جز بن جانا، اسی طرح چوپایوں کی پیدائش بغیر مادے اور مٹی کے بھی ممکن ہے، جس کا ہم مشاہدے کرتے ہیں۔ مگر ہمارا وہم اور خیال اس کو ممکن نہیں سمجھتا کہ مادے اور مٹی کے بغیر کوئی چیز کیونکر وجود میں آسکتی ہے؟ حالانکہ ہم اعتقاد اور یقین رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمام اشیاء کو بغیر مادے اور مٹی کے پیدا کرتا ہے۔

(2): ہمارے وہم اور خیال کے مطابق ہر شے کا پیدا ہونا اور وجود میں آنا کسی نہ کسی زمانے میں ہوگا مگر ہمارا موقف ہے کہ زمانہ خود حادث ہے اور زمانے کی اپنی پیدائش کے وقت کوئی زمانہ نہیں تھا۔

(3): ہمارے وہم اور خیال کے مطابق کام کرنے والے کی حالت تبدیل ہوتی ہے، اور مختلف انداز اور طریقوں سے گزر کر دہ کام کو صحیح انجام دے پاتا ہے، مگر اللہ تعالیٰ کے بارے ہمارا عقیدہ ہے کہ اس نے جہان کو اپنی صفت اور حالت کی تبدیلی کے بغیر بنایا۔

---

(1) یعنی جو اللہ تعالیٰ کو جسم وجہت، زمان ومکان وغیرہ سے منزہ اور مبرا مانتے ہیں۔

(4): فاعل کوئی بھی کام کرتا ہے وہ نفع کے حصول یا نقصان سے بچنے کے لیے کرتا ہے، مگر ہمارا پختہ یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بغیر غرض کے جہان کو پیدا کیا۔

صفاتِ باری تعالیٰ کے متعلق حس اور خیال معتبر نہیں

(1): ہمارا وہم وگمان تو یہ کہتا ہے کہ کسی ذات کو اشیاء کے متعلق معلوماتِ تفصیلیہ اور وہ بھی لا محدود ایک ہی آن میں حاصل نہیں ہوسکتیں، جیسے ہمارا تجربہ ہے کہ جب ہم کسی معلوم ومعین شے کے متعلق گہرائی سے سوچتے ہیں تو اس وقت میں دوسری شے کے بارے میں نہیں سوچ سکتے۔ ان سب کے باوجود ہم اللہ تعالیٰ کی ذات کے متعلق یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ وہ عالم ہے اس کی معلوماتِ تفصیلی کی کوئی انتہا نہیں، ان معلومات میں کوئی اشتباہ اور التباس نہیں تو اللہ تعالیٰ ہمارے وہم اور خیال کے حکم کے مخالف تمام معلومات کو بغیر التباس کے جانتا ہے۔

(2): ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ جو کوئی بھی کام کرتا ہے اس کے پاس آلات اور اوزار کا ہونا ضروری ہے، پھر مشقت والے کام اس کے لیے تھکن اور مشقت کا باعث بنتے ہیں۔ اس کے باوجود ہمارا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش سے لے کر تحت الثریٰ تک ہر معاملے کی تدبیر فرماتا ہے مگر وہ مشقت، تھکن وغیرہ سے پاک ہے۔

(3): ہم یہ بھی اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش سے لے کر تحت الثریٰ تک تمام آوازوں کو سنتا ہے، ساتوں آسمانوں سے اوپر اور ساتوں زمینوں سے نیچے ہر شے چاہے چھوٹی ہو یا بڑی سب کو دیکھتا ہے، جبکہ وہمِ بشری اور خیالِ انسانی ان کو تسلیم کرنے سے قاصر ہیں۔ جبکہ اللہ تعالیٰ کے متعلق ہمارا یہی عقیدہ ہے۔

پس ثابت ہوا کہ وہم اور خیال اللہ تعالیٰ کے افعال اور صفات کی معرفت سے قاصر ہیں، اور ہم اللہ تعالیٰ کی صفات اور افعال کے متعلق وہم اور خیال کے حکم کے برعکس عقیدہ رکھتے ہیں۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی حقیقت کی معرفت اس کی صفات کی معرفت سے اعلیٰ، عظیم اور زیادہ مخفی ہے۔ الغرض جب ہم نے اللہ تعالیٰ کی صفات اور افعال

کی معرفت میں وہم اور خیال کو باطل قرار دے دیا تو ان کا حکم اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں بطریقِ اولی باطل ہے۔

یہ دس دلیلیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ حیز ومکان اور جہت سے پاک ہے، عقل اس عقیدے کے خلاف نہیں آسکتی، اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

اس مقدمے کا اختتام اس روایت پر کرتے ہیں جو اَرسطا طالیس فلسفی [1] سے منقول ہے، انہوں نے اپنی کتاب میں الہیات کے باب کے شروع میں لکھا: "جو معارفِ الہیہ میں شروع ہونا چاہتا ہے، وہ اپنے لیے ایک الگ فطرت کو تیار کرلے"، (کیونکہ وہم اور خیال سے بھری فطرت، عقل اور دماغ سے معرفت حاصل نہیں ہوسکتی)۔

شیخ الرئیس ابن سینا [2] نے کہا: "یہ کلام وحی اور نبوت کے موافق ہے، انہوں نے کئی

(1) ارسطا طالیس یعنی ارسطو بن یمقو ماخوش، الحکیم، المعلم الاول جیسے القاب سے مشہور تھے۔ یہ افلاطون کے شاگردوں میں سے تھے، اور افلاطون سب سے زیادہ انہیں کو ترجیح دیتے اور ان کو عقل کہہ کر پکارتے تھے۔ آپ نے حکمت کی بنیاد رکھی اور آپ ہی نے علوم فلسفہ کو غیر حکیم کی اولاد کو سکھانا شروع کیا، آپ یونان کی حکمت کے خاتم تھے۔ سکندرِ اعظم آپ کے شاگردوں میں سے تھا۔

(بغیۃ الطلب فی تاریخ الحلب، 3/1341؛ سلم الوصول الی طبقات الفحول، 1/281)

(2) ابوعلی الحسین بن عبداللہ بن سینا، شیخ الرئیس، ذکاوت میں اللہ تعالیٰ کی نشانی، اساس الفسلفۃ الاسلامیین جیسے القاب سے مشہور تھے۔ دس سال کی عمر میں قرآن اور علمِ ادب حفظ کیا، پھر فقہ پڑھنا شروع کیا، اس کے بعد علمِ منطق، اقلیدس، فلسفہ، علمِ الہی حاصل کیا، پھر بخاری کے سلطان بیمار ہوئے اس کا علاج کیا بدلے میں اس کے کتب خانے میں جانے کی اجازت چاہی، وہاں جا کر بہت سے علوم وفنون سے واقف ہوئے حتی کی تمام کتب حفظ ہوگئیں۔ اٹھارہ برس کی عمر میں ان تمام علوم وفنون پر مہارتِ تامہ حاصل کرلی تھی۔

اس کے بعد تصانیف کا سلسلہ شروع کیا، الحاصل والمحصول تمام علوم پر بیس جلدوں میں تصنیف کی، البر والاثم اخلاقیات میں دو جلدوں میں تصنیف کی، ان کے علاوہ کتاب الشفاء اٹھارہ جلدوں میں، القانون فی الطب اٹھارہ جلدوں میں، کتاب الانصاف بیس جلدوں میں، لسان العرف فی اللغۃ دس جلدوں میں وغیرہ۔

428 ہجری میں 48 سال کی عمر میں وفات ہوئی اور وفات سے قبل اپنے تمام اسلام مخالف نظریات سے توبہ کی اور تمام جائیداد صدقہ کردی۔ (معجم الادباء، 3/1070؛ سیر اعلام النبلاء، 13/201)

مراتب ذکر کیے کہ جسم کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾. (المؤمنون آیت:12)

(ترجمہ:) "اور بے شک ہم نے انسان کو مٹی کے جوہر سے پیدا کیا"۔

پس جب اللہ تعالیٰ نے روح کے تعلق کو بدن سے جوڑنے کا ارادہ کیا تو فرمایا:

﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾. (المؤمنون آیت:14)

(ترجمہ:) "اس کے بعد دوسری تخلیق میں انسان پیدا کر دیا"۔

اس سے مقصود روح کے بدن کے ساتھ تعلق پر تنبیہ کرنا ہے کہ یہ نطفے کی ایک حالت سے دوسری حالت میں تبدیلی کی طرح نہیں ہے، بلکہ یہ مذکورہ تمام مراحل سے مختلف ہے، اسی وجہ سے فرمایا:

﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾.

اسی طرح انسان اَجرامِ سفلیہ اور علویہ (مثلاً زمین وآسمان) اور ان کے اوصاف میں غورر کرتا ہے، تو اس کے لیے (رب کی معرفت کا) یہی راستہ ہے، اور جب وہ ان چیزوں میں غور کر کے رب تعالیٰ کی معرفت کی طرف منتقل ہونا چاہتا ہے تو اس پر واجب ہے کہ وہ اپنے لیے الگ فطرت اور الگ عقل تیار کر لے، کیونکہ اس وادی میں اس عقل کا کام نہیں جو اَجسام کی معرفت کی رہنمائی کرتا تھا"۔

دوسرا مقدمہ: ہر موجود کیلئے نظیر اور مشابہ کا ہونا ضروری نہیں

اس پر کئی دلیلیں ہیں جو درج ذیل ہیں:

پہلی دلیل: عقل سے یہ بات ثابت ہے کہ ایسی موجود شے ہے جو اپنی صفاتِ مخصوصہ کے ساتھ متصف ہے اس کے ماسوا ہر شے اُن جیسی خصوصیات کی حامل نہیں ہو سکتی، جب عقل سے یہ ثابت ہے تو ہمیں یقین ہو گیا کہ اس کی نظیر اور شبیہ نہ ہونے سے اس شے کی نفی لازم نہیں آتی۔

دوسری دلیل: ایک شے کا وجود یا تو اس شے پر موقوف ہوگا جو اس کے مشابہ ہے، یا

موقوف نہیں ہوگا۔ پہلی صورت باطل ہے؛ کیونکہ دو چیزیں اگر ایک دوسرے کے مشابہ ہوں تو ان کے تمام لوازمات میں برابری ضروری ہے، اور یوں ایک شے کا وجود دوسری شے پر موقوف ہوگا، اور دوسری کا پہلی پر موقوف ہوگا، مگر اس مشابہت کے باوجود ہر ایک اپنی ذات پر موقوف ہے نہ کہ دوسری ذات پر۔

اس سے ثابت ہوا کہ شے کا وجود اس کی مشابہ شے پر موقوف نہیں ہوتا، لہذا نظیر اور شبیہ کی نفی سے اس شے کی نفی لازم نہیں آتی۔

تیسری دلیل: شے میں موجود ذاتی خصوصیت بعینہ دوسری شے میں نہیں ہوسکتی وگرنہ یہ شے دوسری شے کا عین بن جائے گی، اور یہ باطل ہے۔ پس ثابت ہوا کہ شے کی ذاتی خصوصیت کا بعینہ دوسری شے میں ہونا محال ہے۔ اسی طرح یہ بھی ثابت ہوا کہ نظیر اور مساوی نہ ہونے سے شے کی نفی لازم نہیں آتی۔

اسی سے ان حضرات کا قول بھی فاسد ہوا جنہوں نے کہا: ہمارے لیے ممکن نہیں کہ ہم ایسے موجود کو اس کی نظیر کے بغیر سمجھ سکیں جو جہان کے ساتھ نہ متصل ہے نہ اس سے منفصل ہے۔

پس ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ ان صفات کے ساتھ متصف ہے جو اس کے غیر میں نہیں، اور ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ شے کی نظیر اور شبیہ نہ ہونے سے اس شے کی نفی لازم نہیں آتی، تو ان کا کلام بالکلیہ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے ساقط ہوگیا۔

تیسرا مقدمہ: اللہ تعالیٰ کے لیے جسمیت کے قائلین کا اختلاف

یہ ذہن نشین رہے کہ اللہ تعالیٰ کے متعلق جسمیت کے قائلین میں اختلاف ہے۔

بعض نے کہا: اللہ تعالیٰ انسان کی صورت کی مثل ہے، اس امت کے مشبہ فرقے نے کہا: اللہ تعالیٰ نوجوان کی صورت کی مثل ہے۔

یہود کے مشبہ فرقے کے نزدیک: بوڑھے انسان کی صورت کی مثل ہے، یہ فرقہ اللہ تعالیٰ کے لیے انتقال، آنے جانے کو جائز نہیں سمجھتے۔

فرقہِ مشبہ کے محققین کے نزدیک: اللہ تعالیٰ انوار میں سے ایک نور کی طرح ہے۔

فرقہ مجسمہ[1] اور مشبہ کی تاریخ

ابو معشر منجم[2] نے لوگوں کی بت پرستی کی طرف میلان کی وجہ ذکر کی کہ یہ لوگ پہلے زمانے میں مشبہ کے مذہب پر تھے یعنی وہ جہان کے خالق کے لیے نورِ عظیم ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے اور ملائکہ کو اس نورِ عظیم کی بنسبت کم درجہ سمجھتے تھے، جب انہوں نے یہ اعتقاد رکھا تو اسی سے بت پرستی کو اپنالیا۔ اور اپنے لیے بہت بڑا بت جہان کے خالق کے نام پر بنایا اور دوسرے چھوٹے چھوٹے بت فرشتوں کے نام پر بنائے۔ پھر ان کی عبادت میں یہ اعتقاد رکھتے ہوئے مشغول ہوگئے کہ وہ درحقیقت رب تعالیٰ اور فرشتوں کی پوجا کررہے ہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ بت پرستی فرقہِ مشبہ کی فرع ہے۔

ان میں سے بہت سے ایسے بھی ہیں جو اللہ تعالیٰ پر حرکت اور سکون کو محال قرار دیتے ہیں۔

کرامیہ اللہ تعالیٰ کے لیے اعضاء اور جوارح کے قائل نہیں ہیں، ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہے۔ پھر اس مذہب کی تین صورتیں بنتی ہیں:

(1) اللہ تعالیٰ عرش کے ساتھ ملا ہوا ہے۔

(2) عرش سے محدود فاصلے پر اس سے الگ ہے۔

(3) غیر محدود فاصلے پر اس سے الگ ہے۔

ان تینوں اقسام کی طرف کرامیہ کے مختلف گروہ مائل ہیں، پھر ان میں مزید یہ بھی اختلاف ہے کہ اللہ تعالیٰ ان جہات کے ساتھ جو مختص ہے، تو یہ اختصاص بلا واسطہ اس کی ذات کی وجہ سے ہے یا کسی اور قدیم شے کی وجہ سے ہے۔

❖ ❖ ❖ ❖ ❖

---

(1) جو اللہ تعالیٰ کے لیے جسم یا اس کے لوازمات کے قائل ہیں۔

(2) ابو معشر جعفر بن محمد البلخی، المنجم، انہیں علمِ نجوم میں یدِ طولی حاصل تھا، اور اس فن میں اپنے وقت کے امام کہلاتے تھے، اس موضوع پر کتب بھی لکھیں جن میں سے المدخل، الزیج، الالوف وغیرہ ہیں۔ 272 ہجری میں وفات ہوئی۔ (وفیات الاعیان، 1/358)

دوسری فصل

اللہ تعالیٰ کے جسمیت، حیّز (ومکان) اور جہت سے پاک ہونے پر دلائل نقلیہ کے بیان میں

اس فصل میں انیس (19) دلائل نقلیہ ہیں:

پہلی دلیل: سورۂ اخلاص

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. (سورۃ الاخلاص)

(ترجمہ:) "تم فرماؤ وہ اللہ ہے وہ ایک ہے۔ اللہ بے نیاز ہے۔ نہ اس کی کوئی اولاد اور نہ وہ کسی سے پیدا ہوا۔ اور نہ اس کا کوئی ہمسر ہے"۔

اس آیت کی تفسیر مشہور ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اللہ تعالیٰ کی حقیقت اور اس کی صفات کے بارے میں سوال ہوا تو آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے جواب کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے انتظار کیا، تو اللہ تعالیٰ نے یہ مکمل سورت نازل فرمائی۔

لہذا یہ سورت محکمات میں سے ہے نہ کہ متشابہات [1] سے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ آیت سائل کے سوال کے جواب میں بوقتِ حاجت اتاری۔ لہذا ہر عقیدہ جو اس سورت کے مخالف ہو وہ باطل ہے۔

جسمیت اور جہت کی نفی: ﴿سورۃ الاخلاص﴾

اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿أَحَدٌ﴾ وہ ایک ہے۔ اللہ تعالیٰ سے جسمیت، حیّز (ومکان) اور

(1) محکم اور متشابہ دونوں کی تعریفات امام رازی ذکر کریں گے۔

جہت کی نفی پر دلالت کرتا ہے۔جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

جسمیت کی نفی پر استدلال:

جسم کم سے کم دو جوہروں سے مرکب ہوتا ہے، یہ وحدت کے منافی ہے اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿أَحَدٌ﴾، وحدانیت میں مبالغہ ہے۔لہذا اُس کا یہ فرمان جسمیت کے منافی ہے۔

جوہر کی نفی پر دلیل

(فلاسفہ) حضرات جوہرِ فرد (جزء لایتجزی) کا انکار کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں: ہر حیّز والی شے کی ایک جانب دوسری سے الگ اور جدا ہوتی ہے، یعنی اس کا دایاں بائیں سے جدا ہوگا، اور اگلا حصہ پچھلے سے جدا ہوگا، اس کے اوپر والا حصہ نیچے والے حصے سے جدا ہوگا۔ اس طرح کی چیز منقسم ہوسکتی ہے، کیونکہ اس کے دائیں حصے کو دایاں حصہ کہتے ہیں بایاں نہیں اور بائیں حصے کو دایاں حصہ نہیں کہتے، پس اگر اس کا دایاں حصہ بائیں کا عین ہوتو وہ دونوں ایک شے میں جمع ہوجائیں گے تو اس شے کا دایاں دایاں نہیں رہے گا، اور بایاں بایاں نہیں رہے گا۔اس طرح ایک شے میں دوضدوں کا جمع ہونا لازم آئے گا، اور یہ محال ہے۔

جب ثابت ہوگیا کہ ہر حیّز ومکان والی شے تقسیم ہوتی ہے تو ہر تقسیم والی شے واحد نہیں ہوسکتی۔ جب اللہ تعالیٰ وحدانیت کے ساتھ موصوف ہے تو لامحالہ وہ متحیز نہیں، اور جب وہ متحیز نہیں تو وہ جوہر بھی نہیں۔

(عام متکلمین) جو جوہرِ فرد کو ثابت کرتے ہیں، وہ مذکورہ طریقے پر اللہ تعالیٰ سے جوہر کی نفی نہیں کرسکتے ہیں، ان کے نزدیک مذکورہ آیت کی روشنی میں ایک اور طریقہ ہے جو درج ذیل ہے۔

جیسا کہ "اَحد" میں ترکیب اور تالیف فی الذات کی نفی ہے۔اسی طرح اس سے اللہ تعالیٰ کی ضد وند کی بھی نفی مقصود ہے۔ پس اگر اللہ تعالیٰ جوہر فرد ہے تو اس کی مثل ایک اور جوہر فرد ہوگا، اس طرح اللہ تعالیٰ سے وحدانیت کی نفی ہوجائے گی (اور یہ محال ہے)، اس دلیل کو اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾، اس کا کوئی ہمسر نہیں ہے، سے

مزید پختہ کیا جا سکتا ہے، وہ اس طرح کہ اگر اللہ تعالیٰ جوہر ہے تو ایک اور جوہر اس کے برابر ہی ہوگا (اور یہ اللہ تعالیٰ کے فرمان کے خلاف ہونے کی وجہ سے باطل ہے)۔لہذا یہ سورت دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ جسم ہے اور نہ جوہر ہے۔

جہت کی نفی پر دلیل

جب ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ نہ جسم ہے نہ جوہر تو وہ کسی اَحیاز (ومکانات) اور جہات میں بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ جو حیّز (ومکان) اور جہت کے ساتھ مختص ہو، اگر وہ تقسیم کو قبول کرے تو وہ جسم ہے، اس کا بطلان ابھی ہو چکا ہے۔اور اگر وہ تقسیم کو قبول نہ کرے تو وہ جوہرِ فرد ہے، اس کا بطلان بھی بیان کر دیا ہے، جب دونوں صورتیں باطل ہو گئیں تو ثابت ہو گیا: اللہ تعالیٰ جہت میں ہرگز نہیں ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿أَحَدٌ﴾، قطعیت کے ساتھ دلالت کرتا ہے کہ وہ نہ جسم ہے نہ جوہر، نہ حیّز میں ہے نہ جہت میں۔

مذکورہ عقیدہ پر ایک اور استدلال:

﴿هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ والی آیت کے پیشِ نظر یہ عقیدہ رکھنا لازم ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ ایک ہے اور اپنے سوا ہر شے سے بے نیاز ہے؛ کیونکہ اگر وہ ایک نہیں تو مرکب ہوگا اور مرکب کے اَجزا ایک دوسرے کے محتاج ہوتے ہیں، یوں ہر مرکب غیر کا محتاج ہوگا اور جو غیر کا محتاج ہو وہ معبود نہیں ہو سکتا۔لہذا وہ ایک ہے مرکب نہیں، جب مرکب نہیں تو جسمیت اور جوہریت، حیّز ومکان اور جہت میں ہونے کی نفی یقینی طور پر ثابت ہو گئی۔

دوسری آیت میں جسمیت اور جہت کی نفی

اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾، اللہ بے نیاز ہے۔الصمد یعنی وہ سردار جس کی طرف حاجتوں کے سلسلے میں رجوع کیا جائے، یہ کلمہ اللہ تعالیٰ کے جسم نہ ہونے پر اور حیّز وجہت کے ساتھ مختص نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

(1): ہر جسم مرکب ہے اور مرکب کا ہر جز دوسرے جز کا محتاج ہے، پس ہر مرکب غیر کا محتاج ہے۔غیر کا محتاج بے نیاز نہیں ہو سکتا اور اسی طرح اس کی طرف رجوع بھی نہیں کیا

جاسکتا، اس صورت میں وہ "صمد، بے نیاز" بھی نہیں ہوسکتا۔

(2): اگر اللہ تعالیٰ جوارح اور اَعضا سے مرکب ہے تو وہ دیکھنے میں آنکھ کا محتاج ہوگا، کام میں ہاتھ کا، چلنے میں پاؤں کا، جبکہ یہ تمام چیزیں "صمدیت" کے منافی ہیں۔

(3): ہم دلائل سے ثابت کریں گے کہ تمام اَجسام مماثل ہیں، پھر جن میں مماثلت ہوتی ہے ان کے لوازمات میں اشتراک ہوتا ہے، اس طرح بعض اجسام دیگر جسموں کے محتاج ہوں گے، پھر کل جسموں کا محتاج ہونا بلکہ ہر جسم کا اپنے آپ کا محتاج ہونا لازم آئے گا مماثلت کی وجہ سے، جبکہ یہ محال ہے۔ جب یہ محال ہے تو ضروری ہے کہ اَجسام میں سے کوئی بھی شے دوسرے کی محتاج نہ ہو، اس طرح کوئی بھی جسم اپنے وجود میں اللہ تعالیٰ کا بھی محتاج نہ ہوگا، اور یہ اس کی صمدیت کے منافی ہے؛ (کیونکہ صمد کا معنی ہے: وہ بے نیاز ہے، باقی ہر شے اس کی نیازمند ہے)۔

مذکورہ بحث سے اللہ تعالیٰ کے حیّز اور جہت سے منزہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ حیّز اور جہت کے ساتھ خاص ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں:

اول یہ کہ اللہ تعالیٰ کا کسی مخصوص حیّز میں ہونا واجب ہے یا ممکن ہے؟ اگر واجب کہیں تو اللہ تعالیٰ کی ذات اپنے وجود اور تحقق میں اس مخصوص حیّز کی محتاج ہوگی، اور یہ مخصوص حیّز اللہ تعالیٰ کی ذات سے بے نیاز ہوگا، وہ اس طرح کہ اگر ہم اللہ تعالیٰ کا اس مخصوص حیّز میں نہ ہونا فرض کریں تو یہ حیّز باطل نہ ہوگا۔ اس صورت میں بھی اللہ تعالیٰ اس حیّز کا محتاج ہوگا، پھر وہ "صمد" نہیں رہے گا۔

دوسری صورت یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ کا اس مخصوص حیّز میں ہونا ممکن مانیں نہ کہ واجب تب وہ کسی ایسے مخصِّص کا محتاج ہوگا جو اس کو معین حیّز کے ساتھ خاص کردے (کیونکہ اس حیّز کے ساتھ خصوصیت خود بخود حاصل نہیں ہوسکتی)۔ اس سے بھی محتاجی لازم آئے گی اور یہ بھی "صمدیت" کے منافی ہے۔

چوتھی آیت میں جسمیت اور جہت کی نفی

اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ بھی اللہ تعالیٰ کے جسم اور جوہر کے نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ عنقریب ہم جواہر کے ایک دوسرے کے مماثل ہونے پر دلائل ذکر کریں گے۔ پس اگر اللہ تعالیٰ جوہر ہے تو وہ تمام جواہر کے مماثل ہوگا، یوں ہر جوہر اس کے برابر ہو جائے گا، اور یہ آیت کے خلاف ہے۔ اور اگر اللہ تعالیٰ جسم ہے تو وہ جواہر سے مرکب ہوگا، کیونکہ جسم جواہر سے مرکب ہوتا ہے، پھر بھی مذکورہ خرابی لازم آئے گی۔

مذکورہ تمام تفصیل سے ثابت ہوا کہ یہ سورت واضح انداز میں اللہ تعالیٰ کے جسم اور جوہر کے نہ ہونے اور حیّز ومکان میں نہ ہونے پر دلالت کر رہی ہے۔

جسم وجوہر کی نفی پر مزید دلائل

(1): جب کفار نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اللہ تعالیٰ کی صفت کے بارے میں سوال کیا تو اللہ تعالیٰ نے اس سورت کے ذریعے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ جسم، جوہر اور مکان کے ساتھ اختصاص سے منزہ ومبرہ ہے۔

(2): اسی طرح جب فرعون نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اللہ تعالیٰ کی صفت کے متعلق پوچھتے ہوئے کہا: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾، (الشعراء آیت: 23) (ترجمہ:) "اور سارے جہان کا رب کیا ہے؟"، تو حضرت موسی علیہ السلام نے اس سوال کا جواب نہیں دیا بلکہ فرمایا: وہ تمام لوگوں کا خالق ہے، مدبر ہے، تمام زمینوں اور آسمانوں کا خالق اور ان کا مدبر ہے۔

یہ سب سے قوی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ حیّز اور جہت میں نہیں ہے، کیونکہ ان شاء اللہ ہم عنقریب بیان کریں گے کہ شے اپنے حجم اور تحیز کے اعتبار سے ذات کا عین، حقیقت اور ماہیت ہوتی ہے نہ کہ وہ صفت کہ جو ذات کے ساتھ قائم ہو۔ ہاں خالق اور مدبر ہونا ذات کی صفت ہے۔

آیت ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ میں لفظ "مَا" کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی حقیقت

وماہیت کے متعلق سوال ہے؟ پس اگر اللہ تعالیٰ متحیز ہوتا ہے تو فرعون کے مذکورہ سوال کا جواب حضرت موسیٰ علیہ السلام ضرور دیتے، اور جواب میں "متحیز" ذکر کرنا خالق اور مدبر کو ذکر کرنے سے کہیں بہتر ہوتا۔ بالفرض اگر اللہ تعالیٰ متحیز ہوتا اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ کی حقیقت بیان کرنے کے بجائے خالق اور مدبر کے ساتھ جو صفت بیان کی، اگر یہ جواب غلط بنتا تو فرعون طعنہ زنی کرتا ہے کہ یہ مجنوں ہے جو سوال ہی نہیں سمجھ رہا، سوال حقیقت اور ماہیت کا ہے جواب میں صفت ذکر کی جارہی ہے۔ جب حضرت موسیٰ سے غلطی ہونا ناممکن ہے تو معلوم ہوا اللہ تعالیٰ متحیز نہیں ہے۔ لہذا اس کی حقیقت وماہیت کو خالق اور مدبر جیسی صفات سے بیان کرنا جائز ہے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کا جواب بھی درست ہے اور فرعون کا سوال ساقط اور فاسد ہے۔

الغرض جس طرح نبی کریم ﷺ نے کفار کے سوال کا جواب اللہ تعالیٰ کی صفت کو بیان کرکے دیا جو کہ اللہ تعالیٰ کے حیز میں نہ ہونے کی دلیل ہے، اسی طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بھی فرعون کے سوال کا جواب دیا۔

(3): حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام نے اپنی قوم کولا جواب کیا تھا، اس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں ذکر کیا۔ ان کی قوم ستاروں کو معبود سمجھتی تھی تو آپ علیہ السلام ان کے حادث وفانی ہونے پر ان کے تغیر وتبدل کے ذریعے استدلال کیا اور استدلال مکمل کرنے کے بعد فرمایا:

﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا﴾.

(الأنعام آیت: 79)

(ترجمہ:) "میں نے اپنا منہ اس کی طرف کیا جس نے آسمان وزمین بنائے ایک اسی کا ہوکر"۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کا یہ واقعہ بھی اللہ تعالیٰ کے حیز اور جہت سے تنزیہ وتقدیس پر دلالت کرتا ہے۔

اس واقعے کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے حیز سے پاک ہونے کی وجوہ درج ذیل ہیں:

پہلی وجہ: (قاعدہ): كُلُّ مَا صَحَّ عَلَى أَحَدِ الْمِثْلَيْنِ وَجَبَ أَنْ يَصِحَّ عَلَى الْمِثْلِ الْآخَرِ.

(ترجمہ:) "دو مثلی اشیاء میں ایک شے پر جو حکم لگے گا وہی دوسری پر بھی لگے گا"۔

پس اگر اللہ تعالیٰ جسم یا جوہر ہے تو پھر جو دوسرے اَجسام اور جواہر کے احکامات ہیں وہ مثلیت کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے بھی ہوں گے، پھر جو اَحکام اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے ہیں وہی دیگر اَجسام اور جواہر کے بھی ہوں گے۔ اس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات پر تغیر وتبدل کا حکم جاری ہوگا۔ جبکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا: جو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف تبدیل ہوتا ہے وہ الٰہ اور معبود بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اس سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ (جسم اور اور جوہر نہ ہونے کی وجہ سے) متحیز بھی نہیں ہے۔

دوسری وجہ: آپ علیہ السلام نے استدلال کے اختتام میں ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا﴾ فرمایا، یہاں آپ نے اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے صرف جہان کے خالق والی صفت ذکر کی۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے آپ کی شان اور عظمت اِن الفاظ میں بیان کی:

﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ﴾. (الأنعام آیت:83)

(ترجمہ:) "اور یہ ہماری دلیل ہے کہ ہم نے ابراہیم کو اس کی قوم پر عطا فرمائی، ہم جسے چاہیں درجوں بلند کریں"۔

اب اگر جہان کا الٰہ جسم، مخصوص مقدار اور مخصوص شکل کے ساتھ خاص ہوتا تو اللہ تعالیٰ کے جسم اور متحیز کے متعلق جاننے کے بعد ہی معرفت مکمل ہوتی۔ جبکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام اللہ تعالیٰ کے متعلق صرف اتنا جاننے پر مدح کے مستحق ہو گئے کہ وہ جہان کا خالق

ہے۔اس سے ثابت ہوا اللہ کی معرفت کے کمالات میں صرف اتنا جاننا کافی ہے (اس کے لیے متحیز اور جسمیت کا فرض کرنا اور جاننا ضروری نہیں ہے)۔تو یہ بھی اللہ تعالیٰ کے متحیز نہ ہونے کی دلیل ہے۔

تیسری وجہ: اگر اللہ تعالیٰ کے لیے جسم مانیں تو تمام اجسام اپنی حقیقت کے تمام اَجزا میں مماثل ہیں،اب اگر اللہ تعالیٰ جسم والا ہے تو جسمیت میں مماثلت کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کا کوئی شریک ہوگا اور یہ حضرت ابراہیم کے قول ﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾. (یعنی میں شرک کرنے والوں سے نہیں) کے منافی ہے۔

انبیاء کرام کے بیان کردہ دلائل کے ذریعے قطعیت کے ساتھ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ جسمیت ، جوہریت اور جہت سے منزہ اور مبرا ہے۔

دوسری دلیل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. (الشوریٰ آیت:11)

(ترجمہ:) "اس جیسا کوئی نہیں "۔

اگر اللہ تعالیٰ جسم ہوتا تو ماہیت میں تمام اَجسام کی مثل ہوتا ، کیونکہ تمام اجسام ماہیت میں ایک دوسرے کے مماثل ہیں ،اس کی تفصیل آگے آئے گی ۔اس صورت میں آیت کی مخالفت لازم آئے گی۔

"اللہ جسم ہے مگر دیگر اجسام کی مثل نہیں " کا رد

اعتراض: اگر یہ اعتراض ہو کہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ عقیدہ کیوں نہیں رکھا جاتا کہ وہ جسم ہے مگر دیگر تمام اَجسام کے مخالف ہے؟! جیسا کہ انسان اور فرس جسم ہونے میں مشترک ہیں مگر اَحوال اور صفات میں مختلف ہیں۔ جب یہ نہیں کہا جاتا کہ انسان فرس کی مثل ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ جسم ہے مگر دیگر اجسام کی طرح نہیں ہے (یوں آیت بھی اپنی جگہ باقی رہے گی)۔

اس اعتراض کے دو جواب ہیں:

پہلا جواب: حقیقت و ماہیت میں اَجسام کے مماثل ہونے کی بنیاد پر اگر اللہ تعالیٰ جسم ہے تو وہ اپنی ذات میں تمام اَجسام کے مماثل ہوگا۔ یہ اللہ تعالیٰ کی نص کے خلاف ہے۔ باقی رہا انسان اور فرس، تو ان میں سے ہر ایک دوسرے کی ذات کی حقیقت و ماہیت میں مماثل ہے، جبکہ اختلاف صفات اور اَعراض میں ہے۔ لہذا جب یہ دونوں مماثل ہیں تو ان میں سے ہر ایک کا دوسرے کی صفات کے ساتھ متصف ہونا ممکنات میں سے ہے واجبات میں سے نہیں ہے، واجبات میں سے نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اشیاء جو ذات اور ماہیت میں مماثل ہیں وہ لوازمات میں مختلف نہیں ہو سکتیں۔ پس اگر اللہ تعالیٰ جسم ہے تو اس کا اپنی صفات کے ساتھ متصف ہونا جائز ہوگا، واجب نہیں (جائز کا مطلب یہ ہے کہ صفات اس کی ذات کے ساتھ متصف ہو بھی سکتی ہیں اور نہیں بھی)۔ اس صورت میں صفات کے ساتھ متصف ہونے کے لیے کسی دوسرے مدبِّر اور مخصِّص کی ضرورت پڑے گی (کیونکہ اگر صفات اس کے لیے واجب ہوتیں تو مخصِّص کی ضرورت نہ پڑتی)، اور مخصص کا ہونا اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے (کہ اِس سے اُس کا محتاج ہونا لازم آئے گا)۔

دوسرا جواب: جیسا کہ اعتراض میں مذکور ہوا کہ اللہ تعالیٰ تمام اجسام کی جسمیت میں شریک ہے اور ماہیتِ مخصوصہ میں ان اجسام سے جدا ہے۔ اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو اِس سے اللہ تعالیٰ کی ذات میں کثرت لازم آئے گی، کیونکہ بقول معترض کے اللہ تعالیٰ جسمیت میں غیر کے مشارک ہے ماہیتِ مخصوصہ میں نہیں، اس طرح جسمیت اس کی ماہیتِ مخصوصہ کا غیر ہوئی، اور بقول معترض کے اللہ کی ذات ان دونوں سے مرکب ہے۔ اس صورت میں اللہ کی ذات کا غیر کے ساتھ ترکب لازم آئے گا اور ہر مرکب ممکن ہوتا ہے نہ کہ واجب (اور ہر ممکن محتاج ہے اور محتاج معبود بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا جبکہ یہ اللہ تعالیٰ کے حق میں باطل ہے)، اس صورت میں اعتراض ہی ساقط ہو گیا۔

تیسری دلیل: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾. (محمد آیت:38)

(ترجمہ:) "اور اللہ بے نیاز ہے اور تم سب محتاج"۔

یہ آیت اللہ تعالیٰ کے بے نیاز ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اگر اللہ جسم ہوتا تو وہ بے نیاز نہ ہوتا، کیونکہ ہر جسم مرکب ہے، اور ہر مرکب اپنے اَجزا میں سے ہر ایک کا محتاج ہے۔ اور یہ اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔

اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ جہت کے ساتھ خاص ہوتا تو وہ جہت کا محتاج ہوتا۔ جبکہ یہ اللہ تعالیٰ کی بے نیازی کے خلاف ہے۔

چوتھی دلیل: ﴿لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾. (البقرۃ آیت:255)

(ترجمہ:) "اللہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں وہ آپ زندہ اور اوروں کا قائم رکھنے والا"۔

لفظ "الْقَيُّومُ" اللہ تعالیٰ کا اپنے سوا ہر شے سے بے نیاز ہونے میں مبالغے پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ غیر کا اللہ تعالیٰ کی وجہ سے قائم ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس کے ماسوا ہر شے اس کی محتاج ہے۔

پس اگر اللہ تعالیٰ جسم ہے تو وہ غیر کا محتاج اور اس کا جز ہوگا، اور وہ غیر اللہ تعالیٰ سے بے نیاز ہوگا، اس صورت میں اللہ تعالیٰ قیوم نہیں ہوسکتا۔

اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ کسی حَیِّز میں ہے تو وہ اس حَیِّز کا محتاج ہوگا، اس صورت میں بھی وہ قیوم نہیں ہوگا۔

اعتراض: اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ تم خود کہتے ہو کہ اللہ تعالیٰ صفتِ علم کے ساتھ

موصوف ہے، اور اِس سے اُس کی قیومیت میں کوئی نقص نہیں آتا، تو پھر یوں کہنا کیوں جائز نہیں کہ اس کا مخصوص حَیّز میں ہونا واجب ہے، تب بھی اس کی قیومیت میں کوئی نقص نہیں؟ (یعنی قیوم اور متحیز ایک دوسرے کے منافی نہیں ہیں، جس طرح علم اور قیوم منافی نہیں)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات صفتِ علم کی متقاضی ہے اور اس صورت میں ذات کو قیوم اور علم کی صفت کے ساتھ موصوف کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، مگر اس کی ذات صفت کی طرح تحیز کی متقاضی نہیں ہے، کیونکہ تحیز کو اس کی صفت مان کر اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ اللہ تعالیٰ اس حیز میں نہیں ہے تو وہ حَیّز صفت ہونے کی وجہ سے نہ باطل ہوگا نہ معدوم ہوگا، بلکہ حَیّز اللہ تعالیٰ سے بے نیاز ہوگا اور اللہ تعالیٰ اس حَیّز کا محتاج ہوگا، جبکہ یہ آیت مبارکہ کے خلاف ہے۔ اور یوں معترض کے قیاس میں فرق ظاہر ہوگیا (اس لیے کہ صفتِ علم اور قیوم ماننے میں کوئی خرابی نہیں مگر متحیز اور قیوم ماننے میں نقص لازم آتا ہے)۔

پانچویں دلیل: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾. (مریم آیت: 65).

(ترجمہ:) "کیا اس کے نام کا دوسرا جانتے ہو"۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اس کی تفسیر میں فرمایا: "کیا اس کا کوئی ہم مثل جانتے ہو؟"۔

اگر اللہ تعالیٰ حَیّز (ومکان) میں ہے تو جواہر میں سے ہر ایک اللہ تعالیٰ کی مثل ہوگا؛ (کیونکہ ہر جوہر بھی متحیز ہوتا ہے اور یہ محال ہے لہذا اس کا حیز میں ہونا بھی محال ہے)۔

چھٹی دلیل: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾. (الحشر آیت: 24)

(ترجمہ:) "اللہ بنانے والا، پیدا کرنے والا، ہر ایک کو صورت دینے والا"۔

اس آیت سے استدلال کی تفصیل یہ ہے کہ ہم نے اپنی تمام کتب میں بیان کیا کہ خالق کا لغوی معنی مقدّر ہے، یعنی تحدید اور تعیین کرنے والا۔

اگر اللہ تعالیٰ جسم ہے تو وہ محدود ہوگا، اگر وہ محدود ہے تو اس کی معین مقدار ہوگی، جبکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو خالق ہونے کے ساتھ موصوف کیا ہے، تو پھر ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام مقدورات کو ان کی مخصوص مقداروں کے ساتھ معین کرنے والا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے لیے جسمیت ماننے کی صورت میں اس کی بھی مخصوص مقدار ہوگی، پھر اس نے اپنی مقدار کی بھی تعیین کی ہوگی جبکہ یہ محال ہے (کیونکہ کوئی شی اپنی تحدید اور تعیین نہیں کرسکتی، اس کا محدّد اور تعیین کرنے والا کوئی اور ہوتا ہے)۔

اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ جسم ہے تو وہ محدود اور متناہی ہوگا، ہر متناہی کی ایک حد یا انتہا ہوتی ہے، اور ہر حد والی شے شکل والی ہوتی ہے اور ہر شکل والی شی کی صورت ہوتی ہے۔ پس اگر اللہ تعالیٰ جسم ہے تو اس کی بھی صورت ہوگی، جبکہ اللہ نے اپنے آپ کو مصوِّر یعنی صورت بنانے والا قرار دیا تو پھر اس نے اپنی صورت بھی بنائی ہوگی یہ بھی محال ہے (کیونکہ کوئی اپنی صورت وضع نہیں کرسکتا)، یہ تمام محالات اللہ تعالیٰ کے لیے صورت اور جسمیت فرض کرنے سے لازم آئے، لہذا اللہ تعالیٰ کے لیے صورت اور جسمیت فرض کرنا ہی محال ہے۔

ساتویں دلیل: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾. (الحدید آیت:3).

(ترجمہ:) "وہی اوّل، وہی آخر، وہی ظاہر، وہی باطن"۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو ظاہر اور باطن کے ساتھ موصوف کیا۔

اب اگر اللہ تعالیٰ جسم ہے تو اس کا ظاہر اس کے باطن کا غیر ہوگا، کیونکہ ایک شے ظاہر اور باطن کے ساتھ موصوف نہیں ہوسکتی۔ پھر جسمیت فرض کرنے کی صورت میں اس کا ظاہر

سطح کہلائے گا اور اس کا باطن عمق (گہرا) کہلائے گا۔ اس تفسیر کے مطابق بھی ایک ہی شے ظاہر اور باطن نہیں ہو سکتی۔

اسی طرح مفسرین نے کہا: اللہ تعالیٰ دلائل کے اعتبار سے ظاہر ہے اور حس اور خیال کے ذریعے ادراک نہ ہونے کی وجہ سے باطن ہے۔ پس اگر اللہ تعالیٰ جسم ہے تو اس کو جسمیت کے ساتھ موصوف کرنا ممکن نہیں، کیونکہ حس اس کا ادراک نہیں کر سکتی، اور خیال کا کوئی اعتبار نہیں۔

آٹھویں دلیل: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾. (طٰہٰ آیت:110)

(ترجمہ:) "اور ان کا علم اسے نہیں گھیر سکتا"۔

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾. (الانعام آیت:103)

(ترجمہ:) "آنکھیں اسے احاطہ نہیں کرتیں"۔

یہ دونوں آیتیں اللہ تعالیٰ کے لیے مقدار، شکل اور صورت سے پاک ہونے پر دلالت کرتی ہیں، بصورتِ دیگر اِدراک اور علم کے ذریعے اس کی ذات کا احاطہ ممکن ہوگا۔ اس صورت میں ان آیات کی مخالفت لازم آئے گی۔

اعتراض: یہ کہنا کیوں جائز نہیں کہ جسم ہے مگر اتنا بڑا کہ اِدراک اور علم اس کا احاطہ نہیں کر سکتے؟

جواب: اگر معترض کی بات تسلیم کر لی جائے تو پھر یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ مخلوق کے علوم اور آنکھیں آسمان، پہاڑ، سمندر اور ہواؤں کا احاطہ نہیں کر سکتیں، کیونکہ یہ بھی بہت بڑے ہیں، لہٰذا آنکھیں ان کی انتہا تک نہیں پہنچ سکتیں اور علوم ان کے اَجزا کو شمار کرنے سے قاصر ہیں۔ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی یہ صفت بیان کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوا کہ اس کا احاطہ

نہیں کیا جاسکتا؛(کیونکہ پہاڑ وغیرہ کا بھی احاطہ نہیں کیا جاسکتا)۔

نویں دلیل:﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾.(البقرۃ آیت:186)

(ترجمہ:)"اور اے محبوب! جب تم سے میرے بندے مجھے پوچھیں تو میں نزدیک ہوں، دعا قبول کرتا ہوں پکارنے والے کی جب مجھے پکارے، تو انہیں چاہیے میرا حکم مانیں اور مجھ پر ایمان لائیں کہ کہیں راہ پائیں"۔

نبی کریم ﷺ سے سوال ہوا کہ کیا ہمارا رب ہمارے قریب ہے کہ ہم اس سے مناجات کریں؟ یا پھر دور ہے کہ ہم اسے بلند آواز سے پکاریں؟ تو اللہ تعالیٰ نے اس آیت مبارکہ کو نازل کیا۔لہذا اگر اللہ تعالیٰ آسمانوں میں یا عرش میں ہوتا تو پھر یہ کہنا درست نہ ہوتا کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے قریب ہے۔

دسویں دلیل

اگر اللہ تعالیٰ جہتِ فوق میں ہوتا تو وہ آسمان ہوتا، اگر وہ آسمان ہوتا تو وہ مخلوق ہوتا، جبکہ یہ محال ہے،لہذا اس کا جہت میں ہونا بھی محال ہے۔

اللہ کیلئے جہتِ فوق ماننے میں خرابی

دعویٰ: اگر اللہ تعالیٰ جہتِ فوق میں ہوتا تو آسمان ہوتا۔اس کی دو وجہیں ہیں:

(1): (آسمان کی عربی)"السماء" ہے، اور یہ سُمُوّ(بلند) سے مشتق ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے: ہر شے جو تجھے بلند نظر آئے وہ سماء(آسمان) ہے۔ یہ لغوی تحقیق ہے اور قرآن سے بھی یہی ثابت ہے، جیسا کہ مفسرین نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی تفسیر میں ذکر کیا:

﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ﴾.(النور آیت:43)

(ترجمہ:) "اور اتارتا ہے آسمان سے اس میں جو برف کے پہاڑ ہیں ان میں سے کچھ اولے"۔

اس آیت میں "السماء" سے مراد بادل (سحاب) ہیں، مفسرین نے کہا: سحاب کو سماء کہنا بھی جائز ہے کیونکہ یہ بھی بلند ہوتے ہیں۔

اسی طرح مفسرین نے اللہ کے اس فرمان کی تفسیر میں بھی فرمایا:

﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾. (الفرقان آیت:48)

(ترجمہ:) "اور ہم نے آسمان سے پانی اتارا پاک کرنے والا"۔

الغرض لغوی معنی اور قرآن کا عرفی معنی دونوں اس بات کے موافق ہیں کہ ہر بلند شے کو آسمان کہنا جائز ہے۔

(2): اگر اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہے، تو عرش پر بیٹھا ہوگا، اوپر کی طرف دیکھے گا، اور اللہ تعالیٰ اپنی ذات کی انتہا تک دیکھے گا۔ پھر سطحِ اخیر اللہ تعالیٰ کی ذات سے شروع ہوگی اور عرش تک ختم ہوگی، جس طرح کہ ہماری سطحِ اخیر آسمان سے شروع ہوتی ہے اور زمین تک ختم ہوتی ہے۔ لہذا اگر اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہے تو اس کی ذات عرش والوں کے لیے آسمان کی طرح ہوگی۔ الغرض اللہ تعالیٰ کے لیے جہتِ فوق تسلیم کریں تب بھی (صفتِ بلندی کی وجہ سے) اس کی ذات آسمان ہوگی، جیسا کہ ہم نے پہلے کہا کہ اس کی ذات مخلوق ہوگی جبکہ یہ محال ہے (لہذا اس کے لیے جہتِ فوق ماننا بھی محال ہے)۔

ہمارا دعویٰ: اگر اس کی ذات آسمان ہوتی تو مخلوق ہوتی۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى﴾. (طٰہٰ آیت:4)

(ترجمہ:) "اس کا اتارا ہوا جس نے زمین اور اونچے آسمان بنائے"

اس آیت میں لفظ "السَّمَاوَاتِ" جمع ہے اور الف لام کے ساتھ ہے، اس کا تقاضہ

یہ ہے کہ ہر ہر آسمان اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے۔اب اگر اللہ تعالیٰ بھی آسمان ہے تو وہ اپنے آپ کا بھی خالق ہوگا۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾

(الأعراف آیت:54)

(ترجمہ:)" بے شک تمہارا رب اللہ ہے جس نے آسمان اور زمین چھ دن میں بنائے"۔

یہ آیت بھی مذکورہ مفہوم پر دلالت کرتی ہے۔پس ثابت ہوا کہ اگر اللہ تعالیٰ جہتِ فوق کے ساتھ خاص ہے تو وہ آسمان ہوگا،اگر آسمان ہے تو وہ اپنے آپ کا خالق ہوگا، یہ اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے لہذا جہتِ فوق کے ساتھ مختص ہونا بھی محال ہے۔

اعتراض: عرف میں لفظ "آسمان" اجرامِ فلکیہ متدیرہ (دائرے والے) کے ساتھ مختص ہے، اگرچہ یہ لفظ اصلِ وضع کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی ذات کو شامل ہے، مگر عموم کی تخصیص کے جواز (کی وجہ سے صرف اَفلاک (آسمانوں) کے ساتھ خاص کر دیا گیا)۔

پہلا جواب: اگر اللہ تعالیٰ کے لیے جہتِ فوق مانیں تو اللہ تعالیٰ جہتِ فوق کے ساتھ مختص ہوگا پھر اس کی ذات کی نسبت عرش والوں کی طرف اس طرح ہوگی جس طرح آسمان کی نسبت زمین والوں کی طرف ہوتی ہے، اب اگر اس کے لیے فوق مانیں تو وہ عرش والوں کے لیے آسمان ہوگا (اس کا بطلان گزر چکا)۔

دوسرا جواب: عموم کی تخصیص بوقتِ ضرورت ہوتی ہے، اب اگر اللہ تعالیٰ کے لیے جہتِ فوق پر کوئی عقلی قطعی دلیل قائم ہوجائے تو ہم لفظ سماء کی تخصیص مان لیں گے۔ جب کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ دلائل نقلیہ اور عقلیہ قطعیہ اللہ تعالیٰ کے حق میں جہت کے محال ہونے پر قائم ہیں تو ہم یہاں تخصیص پر عمل نہیں کریں گے (لہذا اصلِ وضع کے لحاظ سے بھی اللہ تعالیٰ کو آسمان نہیں کہہ سکتے)۔

گیارہویں دلیل: ﴿قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ﴾

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ﴾۔ (الأنعام آیت:12)

(ترجمہ:) "تم فرماؤ: کس کا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے؟ تم فرماؤ: اللہ کا ہے"۔

یہ آیت واضح ہے کہ مکان اور جو کچھ اس میں ہے سب کا سب اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہے۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ (الأنعام آیت:13)

(ترجمہ:) "اور اسی کا ہے جو کچھ بستا ہے رات اور دن میں"۔

یعنی زمان اور جو کچھ اس میں ہے سب اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہے۔ الغرض یہ دونوں آیتیں اس بات کی دلیل ہیں کہ مکان وزمان اور جو کچھ ان میں ہے سب کا سب اللہ تعالیٰ کی ملک ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ مکان وزمان سے پاک ہے۔ یہ استدلال ابو مسلم الاصبہانی نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا، اور انہوں نے زمان سے پہلے مکان کا لفظ ذکر کیا اس میں لطیف نکتہ اور اعلیٰ قسم کی حکمت ہے۔

بارہویں دلیل: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾۔ (الحاقۃ آیت:17)

(ترجمہ:) "اور اس دن تمہارے رب کا عرش اپنے اوپر آٹھ فرشتے اٹھائیں گے"۔

اگر رب خالقِ کائنات عرش پر ہے تو عرش کو اٹھانے والے عرش پر موجود ہر شے کو اٹھائیں گے، اس سے خالق کا مخلوق کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے استدلال کرنا زیادہ آسان ہے:

﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ﴾. (الغافر آیت:7)

(ترجمہ:) "وہ جو عرش اٹھاتے ہیں"۔

تیرہویں دلیل: اللہ کے عرش پر ہونے میں خرابی

اگر اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھا ہے تو پھر اشیاء کی تخلیق کی ابتدا عرش سے شروع کرنا زیادہ بہتر ہے بنسبت آسمانوں کی تخلیق کے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے عرش پر بیٹھنے کی صورت میں عرش اللہ تعالیٰ کا مکان ہوگا اور ساتوں آسمان اس کی مخلوق کے مکان ہوں گے۔ آسان لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ اس نے اپنا مکان یعنی عرش پہلے بنایا اور دیگر مخلوق کا مکان یعنی آسمان بعد میں بنایا، مگر قطعی اور معروف ومشہور یہ ہے کہ آسمان پہلے بنائے اور عرش بعد میں، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾. (الاعراف آیت:54).

(ترجمہ:) "بے شک تمہارا رب اللہ ہے جس نے آسمان اور زمین چھ دن میں بنائے پھر اپنی شان کے لائق عرش پر استوا فرمایا"۔

اس آیت میں کلمہ "ثم" تراخی (بعد والے معنی) کے لیے ہے۔

چودہویں دلیل: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (القصص آیت:88)

(ترجمہ:) "ہر چیز فانی ہے سوا اس کی ذات کے"۔

آیت کے ظاہر کا تقاضہ یہ ہے کہ عرش، تمام اَحیاز (ومکانات) اور جہات فنا ہوجائیں گے، اور اس وقت اللہ تبارک وتعالیٰ کی ذات باقی رہے گی۔ جب یہ ثابت ہوگیا تو اللہ تعالیٰ کا جہت اور حیّز میں ہونا بھی محال ہے وگرنہ ذات میں تغیر لازم آئے گا۔

اعتراض: حیّز اور جہت دونوں کوئی موجود شے نہیں کہ ان کو فنا اور ہلاک ہونا لازم آئے؟

جواب: اَحیاز اور جہات اپنی حقیقت و ماہیت کے اعتبار سے مختلف اور جدا ہیں۔ اس کی دلیل درج ذیل ہے:

تم خود ہی کہتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا جہتِ فوق میں ہونا ضروری ہے اور تمام جہات میں اللہ تعالیٰ کی ذات کا ہونا محال ہے۔ پس اگر جہتِ فوق حقیقت و ماہیت کے اعتبار سے باقی تمام جہات کے مخالف نہیں بلکہ مشابہ اور مماثل ہے تو اللہ تعالیٰ کے لئے جہتِ فوق کو کوئی خصوصیت حاصل نہیں ہوگی (بلکہ وہ تمام جہات میں ہو سکتا ہے، جبکہ یہ تمہارے نزدیک بھی محال ہے)۔

اسی طرح کوئی جسم پہلے ایک حَیّز میں تھا پھر دوسرے حیّز میں آ گیا۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہ تمام اَحیاز ایک دوسرے سے جدا اور مختلف ہیں۔ اب یہ سارے اَحکام کسی معدومِ محض چیز میں نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا جب اَحیاز حقائق کے اعتبار سے مختلف ہیں، عدد کے اعتبار سے جدا ہیں اور یہ سارے احکام معدوم شے پر لاگو نہیں ہو سکتے تو حَیّز موجود شے کا نام ہوگا۔

الغرض! جہات، اَحیاز اور اس طرح کی ساری چیزیں اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ کے تحت داخل ہیں اور جب جہت اور حیّز ہلاک ہو جائیں گے، اللہ تعالیٰ کی ذات باقی رہے گی جو حیّز اور جہت سے منزہ ہے۔ اس کی مزید تفصیل ابھی اوپر بیان کر دی ہے۔

پندرھویں دلیل: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾. (الحدید آیت:3)

(ترجمہ:) "وہی اوّل، وہی آخر"۔

اس آیت کا تقاضہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات وجود میں اپنے سوا ہر شے پر مقدم ہے

اور اللہ تعالیٰ کے ماسوا ہر شے (بشمول عرش بھی) وجود کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ سے مؤخر ہے۔

اس آیت کا یہ بھی تقاضہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حیز اور جہت سے پہلے موجود تھا۔ حیز اور جہت کے فنا ہونے کے بعد موجود ہوگا۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو تیرھویں اور چودھویں دلیل کو ملا کر یہ دلیل زیادہ آسان ہوجائے گی (کہ اللہ تعالیٰ حیز اور جہت کے بغیر موجود ہے)۔

سولہویں دلیل: ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾. (الحدید آیت:3)

(ترجمہ:) "اور سجدہ کرو اور ہم سے قریب ہوجاؤ"۔

اب اگر اللہ تعالیٰ جہتِ فوق میں ہے تو سجدہ اللہ تعالیٰ سے دوری کا فائدہ دے گا نہ کہ قربت کا۔ جبکہ یہ آیت مبارکہ کے خلاف ہے۔

سترہویں دلیل: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾. (البقرۃ آیت:22)

(ترجمہ:) "تو اللہ کے لئے جان بوجھ کر برابر والے نہ ٹھہراؤ"۔

اس آیت میں "نِدٌّ" سے مراد مثل ہے۔ اب اگر اللہ تعالیٰ جسم ہے تو وہ اَجسام میں سے ہر ایک کی مثل ہوگا، آگے چل کر ہم بیان کریں گے کہ تمام اَجسام ایک دوسرے کے مماثل ہیں۔ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا "نِدٌّ" یعنی مثل موجود ہوگا جبکہ یہ مذکورہ آیت کے خلاف ہے۔

اٹھارویں دلیل: » كَانَ اللّٰهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ «

حدیثِ مشہور جو حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

» قَالَ: أَخْبِرْنَا عَنْ أَوَّلِ هَذَا الْأَمْرِ, فَقَالَ: كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ «(1)

(ترجمہ:) "انہوں نے عرض کی: یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم! ہمیں پہلی شے کے بارے میں خبر دیجیے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ تھا اور اس کے ساتھ کوئی شے نہیں تھی"۔

ہم نے بکثرت دلائل قائم کر دیئے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لیے حَیِّز اور جہت ثابت ہے تو یہ حیّز بھی اللہ تعالیٰ کے ساتھ ازل میں موجود تھا جبکہ یہ حدیثِ مشہور کے خلاف ہے۔

انیسویں دلیل: »أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا؛ قَالَ: كَانَ فِي عَمَاءٍ«

نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مروی ہے:

»أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا؛ قَالَ: كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا تَحْتَهُ مَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ«(2)

(ترجمہ:) "آپ کی بارگاہ میں عرض کی گئی کہ ہمارا ربّ کہاں تھا؟ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: وہ عماء میں تھا اس کے نیچے نہ پانی تھا نہ اس کے اوپر ہوا تھی"۔

"عماء" الف ممدودہ کے ساتھ باریک بادل کو کہتے ہیں اور "عمی" الف مقصورہ کے ساتھ بینائی کی ضد "اندھے" کو کہتے ہیں۔

بعض علماء نے کہا کہ "عمی" قصر کے ساتھ زیادہ صحیح ہے۔اس صورت میں یہ حدیث جہت کی نفی پر دلالت کرے گی، کیونکہ جب جہت موجود نہیں تھی تو اسے دیکھ بھی نہیں سکتے تھے۔یہ معنی نبی علیہ السلام کے اس قول سے مزید پختہ ہوجاتا ہے کہ آپ نے فرمایا: نہ

(1) صحیح البخاری میں ہے: »كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ«. (صحیح البخاری، الرقم (3191) 4/105)

(2) سنن الترمذی وابن ماجہ میں ہے: »أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ؛ قَالَ: كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ«.

(سنن الترمذی، الرقم (3109) 5/139؛ سنن ابن ماجہ، الرقم (182) 1/64)

اس کے نیچے کوئی پانی تھا، نہ اس کے اوپر ہوا تھی۔

یہ تمام کی تمام وجوہ اور دلائل جو ہم نے ذکر کئے ہیں ان میں سے بعض بعض سے قوی ہیں، بہر صورت قرآن و احادیث کے بکثرت دلائل اس بات پر دلالت کرر ہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حیز اور جہت سے پاک ہے۔

❖ ❖ ❖ ❖ ❖

تیسری فصل

اللہ تعالیٰ کے جسمیت، حیّز اور جہت سے پاک ہونے پر براھین قاطعہ کے بیان میں

اس سے پہلے ہم نے اللہ تعالیٰ کے متحیز نہ ہونے پر دلائل قائم کیے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ جسم ہے نہ جوہر ہے اور نہ جوہرِ فرد، ؛ کیونکہ متحیز (حَیّز ومکان والی شے) اگر منقسم ہوگی تو وہ جسم ہوگی اور اگر منقسم نہیں ہوگی تو وہ جوہرِ فرد ہوگی۔

اللہ تعالیٰ کے متحیز نہ ہونے کی مزید براہین درج ذیل ہیں:

پہلی برھان

اگر اللہ تعالیٰ متحیز ہے تو تمام متحیزات ومکانات کی حقیقت کے اعتبار سے مماثل ہوگا، اور یہ محال ہے، لہٰذا اس کا متحیز ہونا بھی محال ہے۔

ہمارا دعویٰ: اللہ تعالیٰ اگر متحیز ہو تو ماہیت وحقیقت میں تمام متحیزات کے مماثل ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ متحیز ہے تو باقی تمام متحیزات کے تحیز کے لحاظ سے مساوی اور برابر ہوگا۔

پھر اس کی دو صورتیں ہیں:

(1): اس ماہیتِ مخصوصہ کے اعتبار سے اَجسام کے مخالف ہوگا۔

(2): اَجسام کے مخالف نہیں بلکہ موافق ہوگا۔

پہلی قسم باطل ہے، کیونکہ تمام اَجسام ایک جیسے ہیں تو ان کا مخالف ہونا باطل ہے۔

لہٰذا دوسری صورت متعین ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ دیگر متحیزات کے مساوی اور مماثل ہوگا۔

باقی رہا یہ مسئلہ کہ اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ اور تمام اَجسام اپنے تحیُّز کی عمومیت میں

مساوی ہیں، مگر اپنی ماہیتِ مخصوصہ کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مخالف ہیں، اس کا ردّ درج ذیل ہے:

مابہ الاشتراک یعنی جس کے ذریعے سے چیزیں مشترک ہوتی ہیں اگر وہ ان چیزوں کا غیر ہو تو نقطۂ اشتراک کی وجہ سے اُن چیزوں کے درمیان اشتراک پیدا ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں تحیُّز کا عموم ان کی ذاتِ مخصوصہ کا غیر ہوگا۔

اس طرح اس کی دو صورتیں بنیں:

(1) ذات متحیز ہے اور اس حیز کے ساتھ خاص ہونا یعنی خصوصیت اس ذات کی صفت ہے۔

(2) حیّز والا ہونا صفت ہے اور خاص ہونا یعنی خصوصیت ذات ہے۔

پہلی صورت سے ہمارا مدعیٰ ثابت ہوتا ہے، کیونکہ جب محض متحیز ہونا ذات ہے تو اس سے ثابت یہ ہوا کہ محض متحیز ہونا ایسا امرِ مشترک ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات اور باقی تمام متحیزات کی ذاتوں میں پایا جاتا ہے۔ اس صورت سے حاصل یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ متحیز ہے اور اس کی ذات باقی متحیزات کی ذاتوں کے مماثل ہے، اور ہمارا مدعیٰ بھی یہی ہے۔

دوسری قسم کہ ذات خصوصیت کا نام ہے اور صفت متحیز ہونے کا نام ہے۔ ہمارے نزدیک یہ باطل اور محال ہے، کیونکہ یہ خصوصیت اپنی ذات کی حیثیت سے قطع نظر متحیز ہونے کے دو صورتوں پر مشتمل ہے:

پہلی صورت: اِس خصوصیت کو حیز میں اختصاص حاصل ہوگا۔

دوسری صورت: حیز میں اختصاص حاصل نہیں ہوگا۔

پہلی صورت محال ہے، کیونکہ جو چیز کسی حیز اور جہت میں مستقل طور پر حاصل ہو وہی تحیز کہلاتی ہے۔ پس اگر یہ خصوصیت جس کو ہم نے تحیز سے خالی فرض کیا ہے اسی کو تحیز حاصل ہو گیا۔ پھر جو چیز تحیز سے خالی ہو وہی متحیز بن جائے گی اور یہ محال ہے۔

دوسری صورت کہ وہ اس حیز میں حاصل نہیں ہوگی یعنی یہ خصوصیت جہات اور اَحیاز

میں سے کسی شے کے ساتھ مختص نہیں ہے تو یہ بھی محال ہے؛ کیونکہ متحیز ہونا صفت ہے اس ذات کی جس کے ساتھ یہ قائم ہے، اب یہ خصوصیت اَحیاز اور جہات میں سے کسی کے ساتھ مختص نہیں تو متحیز ہونا ایسا امر ہے کہ وہ جہات کے بغیر سمجھ میں نہیں آتا تو اب جس چیز کا کسی جہت میں ہونا ضروری ہے اگر وہ بغیر جہت کے ہو تو وہ جہت کی متقاضی شے متحیز بن کر کسی شے کی صفت بھی نہیں بن سکتی بلکہ وہی ذات کا عین ہوگی۔ اس صورت میں تمام اشیاء متحیز ہونے میں ایک دوسرے کے مساوی ہوں گی۔ اس سے بھی ہمارا مدعیٰ ثابت ہوا۔ یہ بحث ہم نے پہلے مقدمہ میں لکھ دی ہے۔

ہمارا دوسرا دعویٰ: اللہ تعالیٰ کی ذات کا تمام اَجسام کی ذاتوں کے مساوی اور برابر ہونا محال ہے۔ اس کی درج ذیل وجوہ ہیں:

پہلی وجہ: دو مماثل چیزوں کا حکم یہ ہے کہ وہ تمام لوازمات میں برابر ہوں گی لہٰذا اللہ تعالیٰ کی ذات کے قدیم ہونے سے تمام ذوات کا قدیم ہونا لازم آئے گا، یا تمام اَجسام کے حادث ہونے سے اللہ تعالیٰ کی ذات کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ جبکہ یہ محال ہے۔

دوسری وجہ: دو مثلی چیزوں کا تمام لوازمات میں برابر ہونا ضروری ہے۔ اب اگر تمام اَجسام صفتِ علم، قدرت اور حیات کے بغیر ہو سکتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کی ذات بھی ان صفات کے بغیر ہو سکتی ہے۔ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا صفتِ حیات، علم اور قدرت کے ساتھ متصف ہونا جائزات یعنی ممکنات میں سے ہوگا اور ممکنات کے لئے کسی موجِد کی ایجاد اور مخصِّص کی تخصیص ضروری ہوتی ہے، تو اللہ تعالیٰ کے لئے بھی یہ ضروری ہوگا، اس طرح اللہ تعالیٰ کا محتاج ہونا لازم آئے گا۔

لہٰذا ہر وہ چیز جو جسم ہوگی وہ الٰہ کی محتاج ہوگی، اور الٰہ کسی کا محتاج نہیں ہوسکتا لہٰذا وہ جسم بھی نہیں ہوسکتا۔

تیسری وجہ: جب اللہ تعالیٰ کی ذات تمام متحیزات کے برابر ہے تو جس طرح تمام متحیزات متحرک بھی ہیں اور ساکن بھی۔ پھر اللہ تعالیٰ کی ذات بھی متحرک اور ساکن ہوگی۔

اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی ذات حرکت وسکون کو قبول کرے گی، جو چیز حرکت وسکون کو قبول کرے وہ محدَث یعنی پیدا شدہ ہوتی ہے۔

الغرض! ان تمام ابحاث سے اَجسام کا حادث ہونا ثابت ہوا اور اللہ تعالیٰ حادث نہیں تو وہ جسم بھی نہیں، لہذا اس کا جسم ہونا محال ہے۔

چوتھی وجہ: اگر اللہ تعالیٰ جسم ہے تو وہ اَجزا سے مرکب ہوگا اور یہ اجزا اپنی ذات میں ایک دوسرے کے مماثل ہوتے ہیں۔ اس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات بھی تمام اَجسام کی ذات سے مماثل ہوگی، اس صورت میں جس طرح تمام اَجسام پر اجتماع اور افتراق یعنی جمع ہونا اور جدا ہونا ممکن ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے اَجزا پر بھی اجتماع اور افتراق ممکن ہوگا۔ اس سے اللہ تعالیٰ کا مرکب ہونا لازم آئے گا جبکہ یہ سب کچھ جہاں کے الٰہ پر محال ہیں۔

دوسری برھان

اگر اللہ تعالیٰ متحیز (حَیّز ومکان والا) ہے تو وہ متناہی ہے اور ہر متناہی ممکن ہے اور ہر ممکن حادث اور فانی ہے۔ پس اگر اللہ تعالیٰ متحیز ہے تو وہ بھی حادث ہوگا، جب حادث ہونا محال ہے تو اس کا متحیز ہونا بھی محال ہے۔

پہلا مقدمہ: اللہ تعالیٰ متحیز ہے تو وہ متناہی ہوگا۔ اس کی دلیل درج ذیل ہے:

ہر مقدار والی چیز کمی اور زیادتی کو قبول کرتی ہے، جو کمی زیادتی کو قبول کرے وہ متناہی ہوتی ہے۔ یہ کمی اور زیادتی ہر متحیز پر واقع ہو سکتی ہے لہٰذا ہر متحیز بھی متناہی ہے۔ اس کی مزید شرح ہم نے اپنی تمام کتب میں ذکر کر دی ہے۔

دوسرا مقدمہ: ہر متناہی ممکن ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز متناہی ہو اس پر اس کی مقدار کے حوالے سے کمی اور زیادتی فرض کی جا سکتی ہے اور جس پر کمی یا زیادتی فرض کی جائے وہ ممکن ہوتی ہے، اور ہر متناہی چیز اپنی ذات میں ممکن ہے۔

تیسرا مقدمہ: ہر ممکن محدَث یعنی پیدا شدہ ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ممکن چیز میں برابری، کمی، زیادتی سب ایک جیسے ہیں یعنی ممکن ان تینوں کو قبول کرتی ہے اور ان تینوں میں

سے کسی بھی ایک کو قبول کرنے کے لئے مرجِّح (ترجیح دینے والے) کی ضرورت ہوتی ہے اور یوں ممکن کے لیے مرجِّح کی محتاجی لازم آئے گی۔

پھر اس محتاجی کی دو قسمیں ہیں:

(1): محتاجی ممکن کے وجود کی حالت میں ہوگی۔

(2): محتاجی ممکن کے عدم کی حالت میں ہوگی۔

ممکن اگر اپنے وجود کی حالت میں مرجح کا محتاج ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: اپنی بقا کی حالت میں مرجِّح کی محتاج ہوگی۔

دوسری صورت: اپنے حدوث (یعنی پیدا ہونے) کی حالت میں مرجِّح کی محتاج ہوگی۔

پہلی صورت یعنی اپنی بقا کی حالت میں مرجِّح کا محتاج ہونا محال ہے، کیونکہ جب وہ کسی مرجِّح اور مؤثِّر کی محتاج ہوگی تو وہ مؤثر اس ممکن میں اثر کرے گا جبکہ وہ پہلے سے موجود ہے تو یوں قائم کی تقویم اور حاصل کی تحصیل یعنی حاصل شدہ چیز کو دوبارہ حاصل کرنا لازم آئے گا جبکہ موجود چیز کو دوبارہ وجود بخشنا محال ہے۔

اب باقی دو صورتیں بچیں کہ یا تو اپنے حدوث کی حالت میں یا اپنے عدم کی حالت میں وہ کسی مرجِّح یا مؤثر کی محتاج ہوگی۔ ان دونوں صورتوں میں ہر ممکن کا حادث و فانی ہونا لازم آئے گا۔

پس ثابت ہوا ہر جسم متناہی ہے اور ہر متناہی ممکن ہے، اور ہر ممکن حادث اور فانی ہے۔ لہٰذا ہر جسم حادث ہے اور اللہ تعالیٰ کا حادث ہونا محال ہے (تو اس کا جسم ہونا بھی محال ہے)۔

تیسری برھان

اگر جہاں کا الٰہ متحیز ہے تو وہ غیر کا محتاج ہوگا، جبکہ محتاج ہونا محال ہے، لہٰذا متحیز ہونا بھی محال ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ متحیز ہے تو وہ متحیزات و مکانات میں اپنے غیر کے مساوی ہوگا مگر اپنے تعیُّن و تشخّص میں غیر کے مخالف ہوگا۔ اب تعیُّن اور تشخّص کی وجہ سے جو امتیاز حاصل ہوگا وہ امتیاز حقیقت میں حاصل ہوگا یا حقیقت میں حاصل نہیں ہوگا۔

پہلی صورت: اگر امتیاز حقیقت میں حاصل ہو تو متحیز جنس ہے، اور اس کے نیچے اَنواع ہیں، ان میں سے ایک نوع واجب الوجود یعنی اللہ ہے۔

دوسری صورت: حقیقت میں امتیاز حاصل نہیں ہے تو اس صورت میں متحیز نوع ہے اور اس کے تحت اَشخاص ہیں، اور ان میں سے ایک شخص واجب الوجود ہے۔

پہلی صورت یعنی متحیز جنس ہو اور اس کے نیچے اَنواع ہوں اور اللہ تعالیٰ ایک نوع ہو، یہ باطل ہے، کیونکہ اس صورت میں اس کی ذات جنس اور نوع سے مرکب ہوگی۔ ہر مرکب اپنے دیگر اَجزا کا محتاج ہوتا ہے، اور اس کے اجزا اپنی ذات کے دیگر اجزا کے غیر ہوتے ہیں، پس ہر مرکب اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہے۔ لہٰذا اگر اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہے وہ بھی متحیز ہو تو وہ غیر کا محتاج ہوگا جبکہ یہ محال ہے۔

دوسری صورت بھی باطل ہے، کیونکہ اس صورت میں اس کا تعیّن اور تشخص ماہیت اور نوعیت پر زائد ہوگا پھر اس تعین اور تشخص کے لئے مقتضی کا ہونا ضروری ہے (یعنی یہ تعیّن اور تشخص جس کے ساتھ لاحق ہوگا اس کا ہونا ضروری ہے) اور وہ مقتضی ماہیتِ نوعیہ نہیں ہوسکتی وگرنہ اس نوع کا صرف اسی معین اور مشخص کے ساتھ منحصر ہونا لازم آئے گا، جبکہ یہ خلافِ مفروض ہے۔ لہٰذا اس کا مقتضی ماہیتِ نوعیہ یعنی نوع کے علاوہ کوئی اور چیز ہوگی اور اس ماہیت کے علاوہ کوئی اور چیز ہوگی، اس صورت میں بھی یہ معین اور مشخص اپنے غیر کا محتاج ہوگا۔

اس تمام گفتگو سے ثابت ہوا کہ اگر اللہ تعالیٰ متحیز ہو تو وہ غیر کا محتاج ہوگا اور یہ اللہ تبارک وتعالیٰ پر محال ہے، کیونکہ اس کی ذات واجب الوجود ہے اور جو چیز واجب الوجود ہوتی ہے وہ اپنے غیر کی محتاج نہیں ہوتی۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کا متحیز ہونا بھی محال ہے۔

چوتھی برھان

اگر جہاں کا الٰہ متحیز ہے تو مرکب ہوگا، اور جب مرکب ہونا محال ہے تو متحیز ہونا بھی محال ہے۔

اس برھان کی تفصیل کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: جو جوہرِ فرد یعنی جزءلایتجزی کا انکار کرتے ہیں، ان کے نزدیک اس کی تفصیل یہ ہے: ہر متحیز کے لئے ضروری ہے کہ اس کی ایک جانب دوسری جانب سے جدا اور ممتاز ہو اور جو چیز اس طرح ہو وہ منقسم ہوتی ہے۔ ثابت ہوا ہر متحیز منقسم اور مرکب ہوتا ہے۔

دوسری صورت: ہر متحیز تقسیم کو قبول کرے گا یا تقسیم کو قبول نہیں کرے گا۔

اگر وہ تقسیم کو قبول کرے تو وہ مرکب اور مؤلف ہوگا، اور اگر تقسیم کو قبول نہ کرے تو وہ جوہرِ فرد یعنی جزءلایتجزی ہوگا۔ پھر وہ بالکل چھوٹا اور حقیر ہوگا (اس طرح اللہ تعالیٰ کا بھی حقیر اور صغیر ہونا لازم آئے گا)، کوئی بھی عقلمند اس کو تسلیم نہیں کرے گا۔ ثابت ہوا کہ اگر اللہ تعالیٰ متحیز ہے تو وہ منقسم اور مرکب ہوگا اور یہ اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔

پھر جو چیز مرکب ہو وہ حقیقت میں اپنے اَجزا میں سے ہر ایک کی محتاج ہے اور اس کے اجزا میں سے ہر جز دوسرے کا غیر ہے۔ لہٰذا ہر مرکب اپنی حقیقت میں غیر کا محتاج ہے اور جو چیز اس طرح ہو وہ ممکن لذاتہ ہے۔ لہٰذا ہر مرکب بھی ممکن لذاتہ ہے۔ (اگر اللہ تعالیٰ کے مرکب ہونے کی بنیاد پر یہ سب چیزیں اس کے لیے ثابت مانیں تو) واجب لذاتہ کا ممکن لذاتہ ہونا لازم آئے گا، جبکہ یہ محال ہے تو لہذا اس کا متحیز ہونا بھی محال ہے۔

پانچویں برھان

اگر اللہ تعالیٰ متحیز ہے تو وہ اجزا سے مرکب ہوگا، کیونکہ وہ جوہرِ فرد اور جزءلایتجزی ہر گز نہیں ہوسکتا۔ اب اگر وہ اَجزا سے مرکب ہے تو وہ علم، قدرت اور حیات جیسی صفات کے ساتھ موصوف ہوگا اور وہ صفات یا تو ایک جز بن کر اللہ تعالیٰ کی صفت بنیں گی یا یہ صفات

الگ جز بننے کے بعد پھر مجموعہ بن کر اللہ تعالیٰ کی صفت بنیں گی۔

پہلی صورت یعنی وہ صفات ایک جز بن کر اللہ کی صفت بنیں گی تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا ایک جز ہونا لازم آئے گا اور یہ جز جزءلایتجزی کی طرح غایت درجہ کا صغیر اور حقیر ہوگا اور یہ سب عقلاء کے نزدیک باطل ہے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے۔

دوسری صورت یعنی ہر صفت الگ الگ جز بننے کے بعد مجموعہ بن کر اللہ کی صفت بنے گی تو اس صورت کی مزید دو صورتیں ہے:

(1): علم، قدرت اور حیات الگ الگ اجزا ہیں اور ان کا مجموعہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ بطورِ ایک صفت کے قائم ہوگا۔

(2): ہر صفت الگ الگ جز کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوں گی۔

پہلی صورت محال ہے، کیونکہ پھر ایک صفت مختلف اجزا کی مرکب ہوگی جو کہ محال ہے۔

دوسری صورت میں ہر ایک صفت الٰہ اور قدیم ہوگی اس سے تعددِ الٰہ لازم آئے گا یہ بھی محال ہے۔

اعتراض: مذکورہ بحث میں جو بات ذکر کی گئی ہے وہی ساری تفصیل انسان کے متعلق بھی ہے تو جس طرح مذکورہ بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہوسکتا اسی طرح انسان بھی جسم نہیں ہوسکتا جبکہ یہ محض عناد ہے، کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ انسان اپنی ذات اور صفات میں بعینہ اسی طرح ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ یوں کہنا کیوں جائز نہیں کہ ایک علم ان اَجزا کے مجموعہ کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اگرچہ کہ وہ مجموعہ منقسم ہے؟ اور ان اَجزا میں سے ہر ایک کی وجہ سے اس علم کا ہر ایک جز اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے؟

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ کہنا کیوں جائز نہیں ہے کہ ان اَجزا میں سے ہر ایک جز کی وجہ سے ایک علم ایک معلوم کے بسبب، اور ایک قدرت ایک مقدور کے بسبب اللہ تعالیٰ کی

ذات کے ساتھ قائم ہے؟ اس طریقہ سے اَجزا کا مجموعہ تمام معلومات کا عالم ہوگا اور تمام مقدورات کا قادر ہوگا۔

پہلے اعتراض کا جواب: معترض کی نظر میں ہماری بحث سے انسان کا بغیر جسم کے ہونا جو لازم آتا ہے، یہی فلاسفہ کا مذہب بھی ہے، کیونکہ اُن کے نزدیک بھی انسان مذکورہ اُوصاف کا نام نہیں ہے۔ان کے نزدیک جب انسان اپنی طرف اشارہ کرتے ہوئے "انا، (میں)" کہتا ہے، توصرف "انا" کی وجہ سے اس پر موجود کا حکم لگے گا، اگرچہ جسم اور جسمانیت یہاں متصور نہیں۔

انسان جسم وجسمانیت کے بغیر بھی متصور ہے

اگر کوئی یہ کہے کہ یہ بات ضروری اور بدیہی طور پر باطل ہے، کیونکہ ہر کوئی جانتا ہے کہ انسان مذکورہ اُوصاف ہی کا نام ہے۔

اس کا جواب فلاسفہ نے یہ دیا کہ انسان مذکورہ اوصاف کے بغیر بھی متصور ہے، اور اس پر ہمارا مشاہدہ بھی شاہد ہے۔جس پر درج ذیل وجوہ دلالت کرتی ہیں:

پہلی وجہ: جب ہم اپنی ذات کے متعلق غور وفکر کرتے ہیں، اُس حالت میں ہم اپنے اعضائے ظاہرہ اور باطنہ سے بالکل غافل ہوتے ہیں۔ جبکہ جو معلوم ہے وہ غیرِ معلوم کے مغایر ہے(یعنی اس وقت ہماری ذات کا تصور ہمارے اَعضا اور جوارح کے بغیر ہے حالانکہ وہ تصور بھی انسان ہی کے متعلق ہے)۔

دوسری وجہ: یہ ضروری اور بدیہی سے بھی زیادہ واضح ہے کہ ایک انسان جو آج سے پچاس سال قبل موجود تھا، اس کی جسمانیت کی بناوٹ کے جو تمام اَجزا تھے وہ موٹاپے، صحت ،مرض اور دیگر تبدیلیوں کی وجہ سے تبدیل ہو چکے ہیں۔اب جو جسم باقی ہے وہ پہلے والے جسم کا غیر ہے جو کہ باقی نہیں رہا۔

تیسری وجہ: جو ہم مشاہدہ کرتے ہیں وہ صرف انسان کی اوپر والی سطح کا مشاہدہ کرتے ہیں جس پر ایک مخصوص رنگ موجود ہے مگر عقلاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ انسان

صرف اُس اوپر والی رنگ دار سطح کے نظر آنے کا نام نہیں ہے۔اس سے ثابت ہوا کہ جس کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں انسان وہ نہیں ہے(بلکہ اس کی تعریف اوراس کی بناوٹ اوراس کے اوصاف الگ تھلگ ہیں)۔

شاہداور غائب میں فرق پر سب کا اتفاق ہے

یہی وجہ ہے کہ تمام فرقوں کے نزدیک شاہداور غائب کے درمیان دو وجوہ سے فرق ہے:

پہلی وجہ: امام اشعری (1) نے فرمایا: انسان کے اجزا میں سے ہر ایک علم کے ساتھ علیحدہ موصوف ہے، اورقدرت کے ساتھ علیحدہ موصوف ہے۔اس کا تقاضایہ ہے کہ انسان کا بدن مختلف اشیاء سے مرکب ہے، ان میں سے ہر ایک عالم بھی ہے قادر بھی اور حیّ (زندہ)

(1) نام ونسب: علی بن اسماعیل بن اسحاق الاشعری۔ یہ صحابیِ رسول ﷺ حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ کی اولاد سے ہیں۔

اساتذہ: ابواسحاق المروزی الشافعی، ابن سریج، ابوخلیفہ الجمحی، زکریا بن یحی، سہل بن نوح، محمد بن یعقوب المقریٔ، عبدالرحمن الضبی وغیرہ۔

تلامذہ: شیخ ابوالحسن الباھلی، ابوالحسن کرمانی، ابوزید مروزی، ابوعبداللہ بن مجاہد البصری، بندار بن حسین شیرازی وغیرہ۔

تصنیفات: العمد فی الرؤیۃ، کتاب خلق الأعمال، کتاب الصفات، الابانہ عن اصول الدیانہ، مقالات الاشعریین وغیرہ۔

سیرت وخصائص: استاذ ابواسحاق اسفرائینی نے اپنے شیخ ابوالحسن الباھلی کے متعلق کہا: میرا علم میرے شیخ کے مقابلے میں ایسے ہے جیسے ایک قطرہ سمندر کے مقابلے میں۔اور شیخ باھلی کا علم ان کے اپنے استاذ امام ابوالحسن اشعری کے مقابلے میں ایسے ہے جیسے ایک قطرہ سمندر کے مقابلے میں۔

وفات: 324 ہجری۔ (طبقات الشافعیۃ الکبری للسبکی، 3/347؛ المنتظم لابن جوزی، 14/29؛ سیر اعلام النبلاء للذہبی، 15/87؛ طبقات الشافعیین لابن کثیر، 1/211)

بھی۔اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔یہی بات اگر ہم اللہ تعالیٰ کے حق میں ثابت کریں تو اس سے خدا کا متعدد ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

دوسری وجہ: ابن راوندی [1] نے کہا: انسان ایک جز ہے جو تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ انسان حد درجے کا صغیر وحقیر ہے اور یہ محال نہیں ہے۔یہی بات اگر ہم اللہ تعالیٰ کے حق میں کہیں تو اللہ تعالیٰ کا حد درجہ کا چھوٹا ہونا اور حقیر ہونا لازم آئے گا جبکہ کوئی بھی عقلمند اس کا قائل نہیں ہے۔

دوسرا سوال تھا: یہ کیوں نہیں کہا جاتا کہ علم تقسیم ہوتا ہے تو علم کے اَجزا میں سے ہر ایک جز اس کی ذات کے ساتھ بطور صفت قائم ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ محال ہے، کیونکہ علم کے اَجزا میں سے ہر ایک یا تو علم ہوگا یا علم نہیں ہوگا۔

پہلی صورت یعنی اگر ہر ہر جز علم ہے تو علم کے اجزا میں سے ہر ہر جز بطور علم علیحدہ طور پر قائم ہوگا تو یہ سوال کے خلاف ہے۔

اگر دوسری صورت مراد لیں تو ان اَجزا میں سے کوئی بھی چیز بطورِ علم کسی کی صفت نہیں بن سکتی لہٰذا ان اَجزا کا مجموعہ بھی بطورِ صفت علم کسی کی صفت نہیں بن سکتی۔

تیسرے سوال کا جواب: ان اَجزا میں سے ہر ایک علم کے متعلق کی وجہ سے معلومِ معین کے ساتھ موصوف ہوگا اور قدرت کے متعلق کی وجہ سے مقدورِ معیّن کے ساتھ موصوف ہوگا۔ یہ بھی محال ہے، کیونکہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ ان اَجزا میں سے ہر ایک اپنی معلومات معینہ کی وجہ سے عالم ہوگا اور مقدورات معینہ کی وجہ سے قادر ہوگا۔اس کا حاصل

(1) احمد بن یحییٰ بن اسحاق ابو حسین ابن الراوندی، اپنے وقت کے فضلاء اور عقلاء میں شمار ہوتا تھا، مگر علم الکلام پر کتب لکھی اور مناظرے کیے، اولاً مذہبِ اعتزال پھر مذہبِ الحاد کی طرف چلا گیا، حتیٰ کہ یہود یوں کے حق میں مسلمانوں کے خلاف کتاب بھی لکھی، 250 ہجری میں وفات ہوئی۔

(وفیات الاعیان، 1/94؛ الوافی بالوفیات، 8/151)

بھی یہی ہے کہ ان کی وجہ سے متعدد خداؤں کا ہونا لازم آئے گا، کیونکہ ہر ایک ان میں سے بعض معلومات کی معرفت کی وجہ سے مخصوص ہوگا اور بعض مقدورات پر قدرت کی وجہ سے اسے الگ خاصیت اور حیثیت حاصل ہوگی جبکہ یہ اللہ تبارک وتعالیٰ کی وحدانیت کے خلاف ہے۔

چھٹی برھان

اللہ تعالیٰ اگر جسم ہے تو وہ متحرک یعنی حرکت والا ہے یا حرکت والا نہیں؟

پہلی قسم: یعنی وہ متحرک ہے تو یہ باطل ہے، کیونکہ اگر ہم اس کو جسم مانیں تو اس پر حرکت بھی جائز ہوگی، اس طرح تو سورج، چاند اور فلک بھی معبود اور خدا بن سکتے ہیں، کیونکہ ان تینوں اَجسام میں ایسا کوئی عیب نہیں ہے کہ جس کی وجہ سے وہ خدا نہ بن سکیں۔ اور خدا بننے کے لیے ان میں تینوں امور پائے جاتے ہیں، یعنی اَجزا سے مرکب ہونا، محدود ومتناہی ہونا اور متحرک وساکن ہونا۔ لہٰذا ان تینوں کے الٰہ ہونے میں کوئی اعتراض بھی نہیں ہونا چاہیے، جبکہ یہی کفر والحاد ہے اور اللہ تعالیٰ کا انکار کرنا ہے۔ (الغرض اگر اللہ تعالیٰ کو جسم مانیں تو مذکورہ خرابیاں لازم آئیں گی)۔

دوسری قسم: اللہ تعالیٰ جسم ہے لیکن انتقال اور حرکت اس پر محال ہے یہ بھی درج ذیل وجوہ سے باطل ہے:

پہلی وجہ: یہ اس رُکے ہوئے زمانے کی طرح ہوگا کہ جو حرکت پر قدرت نہیں رکھتا جبکہ یہ نقص ہے اور نقص اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔

دوسری وجہ: جب اللہ تعالیٰ جسم ہے تو تمام اَجسام کی طرح ہے، جس طرح باقی اَجسام پر حرکت جائز ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ پر بھی حرکت جائز ہوگی۔

تیسری وجہ: جو اللہ تعالیٰ کے جسم کے قائل ہیں وہ اللہ تعالیٰ کو اَجزا اور اَبعاض سے مرکب مانتے ہیں، اسی لئے اللہ تعالیٰ پر حرکت کو جائز سمجھتے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو آنے اور جانے کے ساتھ موصوف کرتے ہیں۔ کبھی کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھا ہے،

کرسی پر بیٹھا ہے، یہ سکون ہے۔ کبھی کہتے ہیں کہ دنیا کے آسمان کی طرف اتر آیا ہے، یہ حرکت ہے۔ الغرض ان تمام دلائل کے مجموعے سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نہ جسم ہے نہ جوہر ہے اور نہ ہی متحیز ہے۔

تین شبہات اور ان کا جواب

مخالفین کی طرف سے مزید شبہات اور ان کے جوابات درج ذیل ہیں:

پہلا شبہ: جہان موجود ہے اللہ تعالیٰ بھی موجود ہے، ان دونوں موجود کے لئے ضروری ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے میں داخل ہو، یا ایک دوسرے سے الگ کسی جہت میں ہو۔ جب اللہ تعالیٰ کا جہان میں داخل ہونا محال ہے تو یقینی طور پر وہ اس جہان سے الگ کسی جہت میں ہو اور جو چیز کسی جہت میں ہو وہی متحیز (حَیّز اور مکان والی) ہوتی ہے۔

اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ غیر منقسم ہو تو وہ جوہر فرد اور جزءلا یتجزیٰ کی طرح حقیر اور صغیر ہوگا یہ بھی محال ہے۔ یا پھر وہ اَجزا اور اَبعاض والی اشیاء میں سے ایک بہت بڑی شے کی صورت میں مرکب ہوگا اور یہی ہمارا مقصود ہے۔

دوسرا شبہ: جب ہم کسی زندہ عالم اور قادر کا مشاہدہ کرتے ہیں تو جسم ہی نظر آتا ہے۔ لہذا ایسی شے ثابت کرنا جو مشاہدے کے خلاف ہو عقل اس کو قبول نہیں کرتی اور دل اس کی طرف مائل نہیں ہوتا۔ تو ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جسم تسلیم کیا جائے۔

تیسرا شبہ: جہان کے خدا کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان جسم والی چیزوں کا عالم ہو اور جو ان جسم والی چیزوں کا عالم ہوتا ہے اسے ان کی صورتیں ذات میں حاصل ہوتی ہیں اور جس کی ذات میں یہ صورتیں حاصل ہوں تو وہ خود بھی جسم ہوا کرتا ہے۔

تیسرے شبہ کی وضاحت:

اس شبہ کے تین مقدمات ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم ہے۔

پہلا مقدمہ: جہان کے الہٰ کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان جسم والی چیزوں کا عالم ہو۔

یہ مقدمہ اپنی جگہ پر صحیح ہے، کیونکہ تمام مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ اجسام مقداروں کے ساتھ موصوف ہوتے ہیں جو عدم کے بعد وجود میں آتے ہیں تو ان کے لئے خالق کا ہونا ضروری ہے۔ اِن کا خالق وہی اللہ تعالیٰ ہے، پھر جو شے کا خالق ہو اس کے لئے اس شے کا مکمل عالم ہونا ضروری ہے۔ ثابت ہوا کہ اس جہان کا خالق ان کے اَجسام کا مکمل عالم ہے۔

دوسرا مقدمہ: جو ان جسمانی چیزوں کا عالم ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ ان جسمانیات کی صورتیں اس کی ذات میں حاصل ہوں۔

اس مقدمہ پر انہوں نے یہ دلیل پیش کی کہ خالق کے لئے ضروری ہے کہ ان اَجسام کے وجود سے پہلے اِن اَجسام کو جانتا ہو اور اُن کی ایجاد سے پہلے معلومات کے بغیر ایجاد درست نہیں۔ اور جو کسی شے کا عالم ہو اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے علم میں باقی تمام معلومات سے ممتاز ہو، وگرنہ وہ اس شے کا عالم نہیں کہلائے گا اور جب یہ معلوم دیگر معلومات سے ممتاز ہو جائے گی تو یہ معلوم معدوم محض نہیں ہوگی، کیونکہ معدوم چیزوں میں امتیاز نہیں کیا جاسکتا۔ جب یہ معلوم چیز امرِ موجود ہے اور وہ خارج موجود نہیں تو اس شے کا وجود جہان کے خالق کے علم میں ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ ان اَجسام کی صورتیں اللہ تعالیٰ کے علم میں موجود ہیں۔

تیسرا مقدمہ: جس کی ذات میں جسم والی چیزوں کی صورتیں حاصل ہوتی ہیں وہ ذات بھی جسم ہے۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ دو الگ الگ مربعوں کو فرض کریں کہ کوئی شخص ان دونوں مربعوں کو جانتا ہے تو ان کی معلومات اس کے ذہن میں حاصل ہوگی۔ اور اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایک مربع کو دوسرے مربع سے ممتاز کرے۔ ان دونوں میں وجہِ امتیاز ان مربعوں کی ذات نہیں ہوسکتی اور ان کے لوازمات بھی نہیں ہوسکتے۔ تو ضروری ہے کہ وہ ان مربعوں کے عوارضات کے ذریعے ان دونوں کو ایک دوسرے سے ممتاز کرے۔ اگر وہ دونوں مربع ایک محل میں ہوں تو عوارض کے ذریعے ایک دوسرے سے ممتاز نہیں ہوسکتے،

کیونکہ جب دو مثلی چیزیں ایک محل میں حاصل ہوجائیں توان دونوں میں سے ہر ایک کا عارض بعینہ دوسرے کا عارض ہوا کرتا ہے تو اس سے امتیاز کا حصول محال ہے۔ جب یہ باطل ہے تو ثابت ہوا کہ دو مربعوں میں سے ایک مربع کی صورت دوسرے مربع کی صورت سے یعنی اس کے محل کے مغایر اور مخالف ہو تبھی ایک مربع کا محل دوسرے مربع کے محل سے ممتاز ہو سکے گا۔ الگ الگ محل کی وجہ سے امتیاز تب ہی حاصل ہوگا جب یہ محل جسم والے ہوں اور تقسیم ہو سکتے ہوں۔ اس سے ثابت ہوا کہ جہان کا خالق جو جسم والی چیزوں کو جانتا ہے تو مذکورہ تفصیل کی طرح وہ جانتا ہوگا، لہٰذا ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ بھی جسم ہے۔

جوابات: پہلا شبہ یہ تھا کہ دو موجود کے لئے ضروری ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے میں داخل ہو، یا ایک دوسرے سے الگ کسی جہت میں ہو۔

پہلے شبہ کا جواب: یہ شبہ صحیح طریقے سے ثابت نہیں بلکہ اس کے ثبوت اور عدمِ ثبوت کے لئے ایک قطعی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ جب دلیل نہیں تو یہ شبہ بھی کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔

دوسرے شبہ کا جواب: اس سے پہلے ہم نے یہ ثابت کردیا ہے کہ کسی شے کی نظیر اور شبیہ نہ ہونے سے اس شے کا نہ ہونا لازم نہیں آتا۔ لہٰذا دوسرا شبہ بھی ساقط ہوا۔

تیسرے شبہ کا جواب: تیسرا شبہ بھی باطل ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ مثلاً سمندر، پہاڑ، درخت گھوڑے وغیرہ کی صورتیں ہمارے ذہنوں میں ہیں۔ اب جو صورتیں ہمارے ذہنوں میں اگر وہ ہماری ذات میں منقّش ہیں اور ہماری ذاتیں بھی بعینہ وہی جسم ہوں گی یا پھر محض جوہر ہوں گی، پہلی صورت محال ہے، کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ بڑی بڑی اشیاء ہمارے چھوٹے سے ذہن اور چھوٹی سی ذات میں نہیں سما سکتی۔

دوسری صورت کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ ان اشیاء کی صورتیں جب ہمارے ذہنوں میں منقّش ہیں تو وہ منقش صورتیں جسم نہیں ہیں، جب وہ جسم نہیں ہیں تو اِن کی وجہ سے ہماری ذات کا جسم ہونا بھی لازم نہیں آتا۔ لہٰذا یہ شبہ بھی ساقط ہوا۔

❖ ❖ ❖ ❖ ❖

چوتھی فصل

اس بیان میں کہ اللہ تعالیٰ جہت اور حَیّز ومکان سے پاک ہے اور اس کی طرف اشارۂ حسیہ مثلاً " یہاں ہے وہاں ہے "نہیں کیا جا سکتا

اس پر درج ذیل دلائل و براہین ہیں:

برھانِ اول

اللہ تعالیٰ کو حَیّز (مکان) اور جہت کے ساتھ مختص مانیں تو اس کی دو صورتیں ہیں: یا وہ منقسم ہوگا، یا غیر منقسم ہوگا۔ اگر منقسم ہوگا تو مرکب ہوگا اس کا بطلان گزر چکا ہے۔

اگر وہ غیر منقسم ہوگا تو جوہرِ فرد کی طرح حد درجہ کا صغیر اور حقیر ہوگا۔ یہ بھی بالاتفاق باطل ہے۔

جو حضرات جوہرِ فرد کی نفی کرتے ہیں ان کے نزدیک یہ دلیل اس طرح ہوگی کہ جو چیز اشارہِ حسیہ کو قبول کرتی ہے مثلاً یہاں ہے وہاں ہے، تو اس کے لئے ضروری ہے کہ اس کی ایک جانب دوسری جانب سے الگ اور جدا ہو، یہ بھی اس کے منقسم ہونے کی طرف لے جائے گا۔ ثابت ہوا اللہ تعالیٰ کے لئے اشارہِ حسیہ کو فرض کرنا نہ کہ دونوں صورتوں کے بطلان کی طرف لے جاتا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے لئے اشارہِ حسیہ کو فرض کرنا ہی باطل ہے۔

اعتراض: اللہ تعالیٰ ایک ہے، ترکیب اور تالیف سے پاک ہے مگر ہے وہ بہت بڑ۔ ایسا کہنا کیوں جائز نہیں ہے؟

مصنف نے اس کا جواب یہ دیا "کہ عظیم کے لئے مرکب اور منقسم ہونا ضروری ہے یہ

اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کے خلاف ہے "۔ مصنف کے اس قول کا جواب یہ ہے: عظیم جو تقسیم کو قبول کرے، یہ ہمارے مشاہدے کے لحاظ سے ہے۔ جبکہ علتِ مشترکہ کے بغیر غائب کو شاہد پر قیاس کرنا باطل ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کو غیر منقسم کہنا اس لیے جائز نہیں کہ اس سے حد درجہ کا اللہ تعالیٰ کا چھوٹا ہونا لازم آئے گا۔ تو مصنف نے اس کا رد کیا کہ اس طرح اللہ تعالیٰ حقیر ہو جائے گا اور یہ اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔ مصنف کے اس قول کا جواب یہ ہے کہ تمہارے نزدیک اللہ تعالیٰ کی طرف اشارہ نہیں کیا جا سکتا اور اس کو محسوس بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اس صورت میں بھی وہ معدوم کی طرح حد درجہ کی حقارت میں ہوگا۔ لہذا جب اللہ تعالیٰ کے لیے یہ کہنا جائز ہے کہ اس کی طرف اشارہ نہیں کیا جا سکتا، اس کو محسوس نہیں کیا جا سکتا۔ تو اس کے لئے یہ کہنا بھی جائز ہے کہ غیر منقسم ہے۔

(اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کو مرکب اور جوہرِ فرد دونوں ماننے سے خرابی لازم آتی ہے تو اس کو ترکیب سے پاک جسم کے اعتبار سے بہت بڑا تسلیم کرلیا جائے)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اس کو عظیم (بہت بڑا) مانیں تب اس کا منقسم ہونا لازم آئے گا۔ اس سلسلے میں قیاس الغائب علی الشاہد (یعنی غائب کو شاہد پر قیاس کرنے) کو پیش رکھ کر جواب دینے کے ہم قائل نہیں ہیں، کیونکہ ہمارے اس قول کی بنیاد ایک الگ سے دلیل قطعی ہے جس کی طرف ہم نے پہلے بھی اشارہ کیا کہ نقطہ جو غیر منقسم ہے، اس کی دو صورتیں ہیں۔

اس کے اوپر کوئی دوسری شے ہوگی یا نہیں ہوگی؟ اگر اس کے اوپر دوسری شے ہو تو اوپر والی شے اس نیچے والے نقطے کی غیر ہوگی۔ اگر غیر نہیں تو اوپر والی شے کی طرف اشارہ نیچے والے نقطے کی طرف ہی اشارہ ہوگا۔ اس طرح اوپر والی شے نقطے کا عین بن جائے گی، اس صورت میں پہاڑ کو ایک شے اور جزء لایتجزی کہنا درست ہوگا، جبکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے اور اس سے بدیہیات میں بھی شک لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ تو ثابت ہوا کہ بہت

بڑی شے کے لئے مرکب اور منقسم ہونا ضروری ہے۔

دوسری صورت کہ اس پر کوئی شے نہیں ہوگی نہ اس کے دائیں نہ اس کے بائیں نہ ہی اس کے نیچے۔ اس صورت میں وہ نقطہ غیر منقسم اور جزء لایتجزی ہوگا اور یہ بھی اللہ تعالیٰ کے لئے بالاتفاق باطل ہے۔ ثابت ہوا کہ یہ قیاس الغائب الشاہد سے نہیں ہے بلکہ اس کی بنیاد نفی اور اثبات کے درمیان ہے، یعنی نقطہ غیر منقسم کے اوپر کوئی شے حاصل ہوگی یا نہیں ہوگی۔

یہ بھی ذہن نشین رہے کہ بعض حنبلی (مجسمہ) کا جو عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مرکب اور مؤلف ہے ان کا عقیدہ کرامیہ کے عقیدے سے کہیں بہتر ہے، کیونکہ حنبلی حضرات اس بات کے معترف ہیں کہ اللہ تعالیٰ اَجزا اور اَبعاض سے مرکب ہے۔ مگر کرامیہ کا عقیدہ یہ ہے کہ اس کی طرف اشارہ حسیہ کیا جا سکتا ہے اور وہ غیر متناہی ہے اس کے ساتھ ساتھ وہ ایک ہے تقسیم کو بھی قبول نہیں کرتا۔ یہ تمام ان کے عقائد بداہتِ عقل کے خلاف ہیں۔

اعتراض کی دوسری شق کہ جب اس کی طرف اشارہ نہیں کیا جا سکتا، وہ محسوس نہیں ہو سکتا تو اس صورت میں بھی وہ جوہرِ فرد (جزءلایتجزی) سے بھی زیادہ چھوٹا اور حقیر ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حقارت اور صغر پن کے ساتھ وہ موصوف تب ہوگا کہ جب وہ حَیّز اور مقدار والا ہو، کیونکہ کسی شے کو سب سے چھوٹا تب کہا جاتا ہے کہ اس سے کوئی بڑا موجود ہے۔ جب وہ ذات حَیّز اور مقدار سے منزہ اور پاک ہے۔ تو وہ "مشارٌ الیہ نہیں" اور "جوہرِ فرد بھی نہیں"۔

برھانِ ثانی

اگر اللہ تعالیٰ حَیّز اور جہت کے ساتھ خاص ہے تو وہ اپنے وجود میں اس حَیّز اور جہت کا محتاج ہوگا، یہ اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔ لہٰذا اس کا حَیّز اور جہت میں ہونا بھی محال ہے۔

حَیّز اور جہت موجودی چیزیں ہیں:

اس کی تفصیل یہ ہے کہ حیز اور جہت دونوں امرِ موجود ہیں، اس کی وجوہ درج ذیل ہیں:

پہلی وجہ: اَحیاز اور مکاناتِ فوقانیہ یعنی اوپر والے اپنی حقیقت اور ماہیت کے اعتبار سے اَحیازِ تحتانیہ یعنی نیچے والے سے جدا ہیں۔ مثلاً مجسمہ اور مشبہ خود کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ جہتِ فوق میں ہے باقی جہات (یعنی اس کا نیچے، دائیں اور بائیں میں ہونا) محال ہے۔ اگر یہ جہات حقیقت اور ماہیت میں مختلف نہ ہوتیں تو اللہ تعالیٰ کو جہتِ فوق کے ساتھ خاص نہ کرتے اور باقی جہات کو اللہ تعالیٰ پر محال قرار نہ دیتے۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہ اَحیاز اور مکانات حقیقت و ماہیت میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ مزید یہ کہ مذکورہ اَحکام اشیاءِ معدومہ کے متعلق نہیں ہو سکے، لہذا اَحیاز و مکانات اور جہات موجودی چیزیں ہیں۔

دوسری وجہ: جہات اشارات کی وجہ سے بھی مختلف ہوتے ہیں۔ جہتِ فوق جہتِ تحت سے اشارے کے ذریعے ممتاز اور جدا ہے۔ جو چیز معدومِ محض ہو اشارۂ حسیہ کے ذریعے ان میں سے ایک کو دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔

تیسری وجہ: جوہر یا کوئی بھی چیز جب ایک حَیّز و مکان سے دوسرے حیز و مکان کی طرف منتقل ہوتی ہے تو پہلے والا حَیّز و مکان دوسرے والے کا غیر ہے۔ ان تین وجوہ سے ثابت ہوا کہ حَیّز اور جہت موجودی چیزیں ہیں۔

اسی وجہ سے ان کا نام حَیّز و مکان اور جہت رکھا جاتا ہے، ان میں کوئی چیز ٹھہری ہوئی ہو یا نہ ہو۔ پھر جو چیزیں حَیّز اور جہت کے ساتھ مختص ہوں وہ اپنے حیز اور جہت کی محتاج ہوں گی، اِن کے بغیر ان چیزوں کا ہونا محال ہے۔

اللہ تعالیٰ کا حَیّز اور جہت کا محتاج ہونا حال ہے:

ثابت ہوا کہ اگر اللہ تعالیٰ جہت اور حَیّز کے ساتھ مختص ہے تو وہ اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہوگا، جبکہ یہ محال ہے۔ اس کے دلائل درج ذیل ہیں:

پہلی دلیل: اگر اللہ تعالیٰ اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہے تو اس غیر چیز کے معدوم ہونے سے اللہ تعالیٰ کا معدوم ہونا لازم آئے گا۔ جو چیز معدوم ہو سکتی ہو وہ ممکن ہوتی ہے

جبکہ اللہ تعالیٰ کا ممکن ہونا محال ہے۔

دوسری دلیل: جس چیز کا نام حَیّز اور جہت ہے وہ مختلف اَجزا سے مرکب ہوتی ہے، اس کو ہم بیان کر چکے ہیں، پھر اس کو گز اور بالشت کے ساتھ ناپنا بھی ممکن ہوتا ہے، اور ایسی چیزوں کو قلت اور کثرت کے ساتھ تعبیر بھی کر سکتے۔ ایسی چیزیں غیر کی محتاج ہوتی ہیں، جو غیر کی محتاج ہوں وہ ممکن ہوتی ہے تو جو حَیّز اور جہت میں ہو وہ بھی ممکن ہے۔ اب اگر اللہ تعالیٰ حَیّز اور جہت کا محتاج ہے تو وہ ممکن کا محتاج ہوگا اور جو ممکن کا محتاج ہو بطریقِ اولیٰ وہ ممکن ہوتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہے اس کا ممکن ہونا محال ہے۔

تیسری دلیل: اگر اللہ تعالیٰ ازل سے ابد تک جہت اور حَیّز کے ساتھ مختص ہے تو پھر حَیّز اور جہت ازل میں موجود ہوں گی۔ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے غیر کا قدیم ہونا لازم آئے گا، یہ بھی بالاتفاق محال ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ اگر اللہ تعالیٰ حَیّز اور جہت میں ہے تو مذکورہ تمام خرابیاں لازم آئیں گی، لہٰذا اس کا حَیّز اور جہت میں ہونا محال ہے۔

اعتراض: اللہ تعالیٰ (جہان کے اندر نہیں ہے بلکہ جہان سے جدا) کسی حیز و مکان اور جہت کے ساتھ خاص ہے، ہمارے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ کون جہان سے الگ اور جدا ہے، اس صورت میں اللہ تعالیٰ کسی غیر کا محتاج نہیں ہوگا لہٰذا تمہارا قول: "اگر وہ جہت میں ہو تو غیر کا محتاج ہوگا" یہ باطل ہو گیا۔

ہمارے اعتراض پر دلیل یہ ہے کہ اس میں کوئی اختلاف ہی نہیں کہ جہان کی کسی شے کا حَیّز اور جہت کے ساتھ مختص ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شے دوسرے شے سے اس حیز اور جہت کی وجہ سے منفرد اور ممتاز ہے تو اللہ تعالیٰ کے حیز اور جہت میں ہونے کا مطلب بھی یہی ہے کہ وہ جہان وغیرہ سے منفرد اور ممتاز ہے لہذا اس صورت میں کسی شے کی محتاجی لازم نہیں آئے گی۔

جواب: تمہارا قول "حیز اور جہت امر موجود نہیں ہے" تو اس کا جواب ہم دے چکے ہیں اور دلائلِ قطعیہ سے ثابت کر چکے ہیں کہ حَیّز اور جہت موجودی چیزیں ہیں۔ لہٰذا اس کے

صحیح ہونے میں شک کی گنجائش باقی نہیں رہی۔

باقی رہا معترض کا قول: "حَیِّز اور جہت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے مختص ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ اس جہان سے منفرد، ممتاز اور جدا ہوگا"۔ منفرد ہونا، ممتاز ہونا، مخالف ہونا اور جدا ہونا، یہ تمام الفاظ مجمل ہیں جس کی دو تفصیلیں ہیں:

پہلی تفصیل: اگر اس سے حقیقت اور ماہیت میں مختلف ہونا مراد ہے (یعنی جن دو چیزوں کے درمیان امتیاز اور انفراد ہے تو ان میں امتیاز جہت اور حیز کی حقیقت کے اعتبار سے ہے) لہذا اگر حقیقت و ماہیت میں مختلف ہونا مراد ہو تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اس سے اللہ تعالیٰ کے لیے جہت کا ہونا لازم نہیں آتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی حقیقت حَیِّز اور جہت کی حقیقت کے مخالف ہے اور یہ مخالفت جہت کی وجہ سے نہیں ہے وگرنہ تسلسل لازم آئے گا۔

دوسری تفصیل: اگر انفراد، امتیاز اور جدا ہونے سے مراد جہت میں جدا ہونا اور منفرد ہونا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ایک ایسی شے ہے کہ جس کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے یعنی یہاں ہے، وہاں ہے۔ اور معترض بھی اپنے قول: "اللہ تعالیٰ جہان سے جدا اس سے منفرد اور ممتاز ہے" سے یہی مراد لے رہا ہے۔ اور ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ اس سے بھی اللہ تعالیٰ کے لئے حَیِّز لازم آئے گا اور حَیِّز امر موجود ہے لہٰذا اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے لیے حَیِّز کا محتاج ہونا لازم آئے گا (یعنی محتاجی بہر صورت لازم آئے گی)۔

معترض کا قول: "اَجسام اَحیاز و مکانات میں ہیں"۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اَجسام دوسری شے کے محتاج ہیں اور ان کے لیے محتاجی محال نہیں ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ کے لیے حَیِّز مانیں تو حَیِّز کا محتاج ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے لہذا ان دونوں میں فرق ہے۔

برھانِ ثالث

اگر اللہ تعالیٰ حَیِّز اور جہت کے ساتھ خاص ہے تو اس کی تین قسمیں ہیں:

پہلی: تمام جانب اور اَطراف سے غیر متناہی ہوگا۔

دوسری: بعض اَطراف سے غیر متناہی اور بعض سے متناہی ہوگا۔

تیسری: ہر طرف اور ہر جانب سے متناہی ہے۔

یہ تینوں قسمیں باطل ہیں، لہٰذا اللہ تعالیٰ کا جہت اور حَیّز کے ساتھ مختص ہونا بھی باطل ہے۔جس کی تفصیل درج ہے:

پہلی قسم: ہر جانب اور ہر طرف سے غیر متناہی ہو یہ باطل ہے، اس کی درج ذیل وجوہ ہیں:

پہلی وجہ: بُعد (خلا) کا غیر متناہی ہونا محال ہے، کیونکہ غیر متناہی بُعد محال کو مستلزم ہے لہذا یہ بھی محال ہے۔اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

غیر متناہی بُعد کا فرض کرنا محال کی طرف لے جائے گا، وہ اس طرح کہ جب ہم نے ایک غیر متناہی بُعد فرض کیا تو اس کے موازی دوسرا متناہی بُعد فرض کیا (مثلاً دائیں سے بائیں دو خط یعنی دو لکیریں کھینچیں، ان میں سے ایک متناہی اور دوسری غیر متناہی ہو اور ان کی کسی مقام پر ملاقات بھی نہ ہو تو یہ موازات ہے) پھر ان دو خطوں کو موازات سے مسامتہ میں بدل دیا (مثلاً ان دو خطوں میں سے ایک غیر متناہی خط کو اوپر سے نیچے کی طرف رکھیں پھر تھوڑے سے فاصلے پر دوسرا متناہی خط اُسی طرح رکھیں تو یہ مسامتہ ہے)۔اب جب ان دونوں خطوں کو ملائیں گے تو خطِ غیر متناہی میں ایسا نقطہ ہونا چاہیے کہ جس پر ان دونوں خطوں کے ملنے کی ابتدا ہوئی، کیونکہ یہ مسامتہ حادث ہے، یعنی پہلے مسامتہ نہیں تھی بلکہ موازات تھی بعد میں مسامتہ ہوئی، لہٰذا ان دونوں کی ملاقات کا ایک نقطہ معینہ ہونا چاہیے اور یہی نقطہ مسامتہ کا پہلا نقطہ ہوگا۔ مگر یہ خط جب غیر متناہی ہے تو اس میں پہلا نقطہ فرض ہی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ جو خط غیر متناہی ہو، اس کی نہ ابتدا ہوتی نہ انتہا کیونکہ اس میں بے شمار نقطے ہوتے ہیں تو مسامتہ کا پہلا نقطہ فرض نہیں کیا جا سکتا۔ دوسری طرف جب ہم ان دونوں خطوں کی ملاقات کو حادث کہہ رہے ہیں تو اول نقطہ ہونا ضروری ہے۔ یہ اول نقطہ بُعد کے غیر متناہی ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ اور یہ محال اس لیے لازم آیا کہ ہم نے غیر متناہی بُعد فرض کیا

ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے کہا کہ جس سے محال لازم آئے وہ خود محال ہوتا ہے۔لہٰذا غیر متناہی بُعد کا فرض کرنا ہی محال ہے۔

دوسری وجہ: بُعد (خلا) غیر متناہی کو اگر محال قرار نہ دیں تو جہان کے متناہی ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں کی جاسکتی، یعنی پھر جہان بھی لامتناہی ہوجائے گا جبکہ یہ اجماعاً باطل ہے۔

تیسری وجہ: اگر اللہ تعالیٰ اپنی ہر جانب اور ہر طرف سے غیر متناہی ہے تو پھر اللہ تعالیٰ کی ذات سے کوئی بھی جہت، کوئی بھی حَیّز ومکان خالی نہیں ہوگا۔ اس صورت میں یہ جہان بھی اللہ تعالیٰ کی ذات کے اَجزا میں شامل ہوجائے گا جبکہ اس جہان میں نجاستیں، ناپاک چیزیں بھی ہیں۔اس بیہودہ بات کا کوئی بھی عقل مند قائل نہیں ہے۔

دوسری قسم: اللہ تعالیٰ بعض جانب سے غیر متناہی ہو اور بعض جانب سے متناہی ہو یہ بھی باطل ہے۔اس کی دو وجہیں ہیں:

پہلی وجہ: اس پر ہم دلائل بیان کر چکے ہیں کہ کوئی بُعد غیر متناہی نہیں ہوسکتا۔اب اللہ تعالیٰ بعض جانب سے غیر متناہی ہو یہ نہیں ہوسکتا۔

دوسری وجہ: ایک جانب غیر متناہی ہے اور دوسری جانب متناہی ہے، یا تو دونوں جانبیں حقیقت اور معیت میں برابر ہوں، یا حقیقت اور معیت میں برابر نہیں ہوں گی۔ اگر وہ حقیقت اور معیت میں برابر ہوں تو جو ایک جانب پر حکم لگے گا دوسری جانب پر بھی وہی حکم لگے گا، اب اگر ایک جانب غیر متناہی ہے اور دوسری متناہی ہے تو حقیقت میں معیت میں برابری کی بنیاد پر جو متناہی ہے وہ غیر متناہی بن سکتی ہے اور جو غیر متناہی ہے وہ متناہی بن سکتی ہے۔اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی ذات پر فصل اور وصل، کمی اور زیادتی جائز ہوجائے گی جبکہ یہ محال ہے۔

اور اگر وہ حقیقت اور معیت میں دونوں جانبیں ایک دوسرے کے برابر نہیں ہیں یعنی ایک جانب دوسری کے مخالف ہے تو یہ بھی درج ذیل وجوہ سے باطل ہے:

(1): اس کا تقاضا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مرکب ہوگی، اس کا بطلان ہم بیان کر چکے ہیں۔

(2): ہم نے بیان کیا کہ متحیز میں ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ شے جہات اور اَحیاز و مکانات کے ساتھ خاص ہے اور یہ بھی بیان کر دیا کہ مقدار صفت نہیں بن سکتی بلکہ وہ ذات ہی ہوگی۔ اس صورت میں تمام متحیزات برابر ہو جائیں گے۔ پھر یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ ان میں سے ایک جانب دوسری جانب کی مخالف ہے حقیقت و ماہیت میں۔

تیسری قسم: وہ ہر جانب سے متناہی ہے، یہ دو وجہوں سے باطل ہے:

پہلی وجہ: جو چیز اپنی تمام جانبوں سے متناہی ہو، وہ حقیقت میں کمی اور زیادتی کو قبول کرتی ہے۔ جو کمی اور زیادتی کو قبول کرے وہ حادث ہوتی ہے۔ اس کا بطلان ہم بیان کر چکے ہیں۔

دوسری وجہ: جو چیز اپنی تمام جانبوں سے متناہی ہو تو اس کے اوپر خالی اَحیاز و مکانات اور جہات کو فرض کیا جا سکتا ہے، اس صورت میں اللہ تعالیٰ تمام اشیاء سے فوق (اوپر) نہیں ہوگا بلکہ یہ اَحیاز اور جہات اللہ تعالیٰ سے بہت اوپر ہوں گی۔ پھر اللہ تعالیٰ اس خالی حَیّز و مکان میں کسی جسم کو پیدا کرنے پر قادر ہوگا۔ اس صورت میں اگر اس خالی مکان میں جسم کو پیدا کرے گا تو وہ جسم بھی اللہ تعالیٰ سے اوپر ہوگا جبکہ یہ مخالف کے نزدیک بھی محال ہے۔

اس تمام بحث سے ثابت ہوا اگر اللہ تعالیٰ جہت میں ہو تو ان مذکورہ تین قسموں سے خالی نہیں ہوگا، اور جب ان میں سے ہر ایک قسم باطل اور محال ہے تو اللہ تعالیٰ کا حَیّز اور جہت میں ہونا بھی محال ہے۔

اللہ تعالیٰ کے غیر متناہی ہونے کی وضاحت

اعتراض: کیا تم خود اس بات کے قائل نہیں ہو کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات میں غیر متناہی ہے تو اوپر غیر متناہی فرض کرنے میں جو خرابیاں تم نے ہمارے عقیدے پر لازم کی وہی تم

پیدا بھی لازم آتی ہیں۔

جواب: ہم اللہ تعالیٰ کو جو غیر متناہی کہتے ہیں اس کی دو صورتیں ہیں:

(1): وہ غیر متناہی ہے مگر وہ کسی حَیّز اور جہت کے ساتھ مختص نہیں ہے لہٰذا اس کے لئے انتہا اور حد بھی محال ہے۔

(2): تمہارا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حَیّز اور جہت کے ساتھ مختص ہے مگر اس کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ جبکہ ہمارے نزدیک بھی اللہ تعالیٰ کی کوئی انتہا نہیں مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ حَیّز اور جہت کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ اب اگر تمہاری مراد اللہ تعالیٰ کے غیر متناہی ہونے سے وہی ہے جو ہم کہہ رہے ہیں کہ وہ حَیّز اور جہت سے پاک ہے پھر اختلاف ختم ہوگیا۔ اگر تم اللہ تعالیٰ کو غیر متناہی کہہ کر حَیّز اور جہت کے ساتھ خاص بھی مانتے ہو تو پھر تمہارے عقیدے کی خرابی اپنی جگہ پر برقرار رہے گی اور ہم پر تمہارا اعتراض وارد نہیں ہوسکتا اس لئے ہمارے عقیدے اور تمہارے عقیدے میں فرق واضح ہے۔

برھانِ رابع

اگر اللہ تعالیٰ کسی حَیّز اور جہت میں ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں:

(1): اس حَیّز اور جہت میں وجوبی طور پر ہوگا۔

(2): وجوبی طور پر نہیں بلکہ امکانی طور پر ہوگا۔

مذکورہ دونوں صورتیں باطل ہیں، لہٰذا اللہ تعالیٰ کا جہت اور حَیّز میں ہونا بھی باطل ہے۔

پہلی صورت درج ذیل وجوہ سے باطل ہے:

پہلی وجہ: اللہ تعالیٰ کی ذات باقی تمام اَجسام کی ذاتوں کی طرح اس حَیّز میں اور جہت میں ہونے کی وجہ سے مشترک اور مساوی ہوگی۔ اس وجہ سے اللہ تعالیٰ اور باقی اجسام کی ذاتوں کے درمیان برابری ثابت ہوگئی۔ اس طرح مکمل ذات میں بھی برابری ثابت

ہوگی۔ہم اللہ تعالیٰ سے جسم کی نفی کی پہلی برہان میں بیان کر چکے ہیں کہ جب مطلقاً برابری ثابت ہوجائے تو دو برابر چیزوں میں سے ایک پر جو حکم لگے گا وہی دوسری چیز پر لگے گا۔

اوران احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ تمام اَجسام کا کسی خاص حَیّز میں ہونا واجب نہیں ہے، جب جسم کے لیے واجب نہیں تو اسی طرح اللہ تعالیٰ کا بھی کسی حَیّز میں ہونا واجب نہیں ہے،اور یہی ہمارا مطلوب ہے کہ کسی حَیّز میں ہونا واجبی طور پر محال ہے۔

دوسری وجہ: اگر اللہ تعالیٰ واجبی طور پر اس خاص جہت میں ہواور باقی تمام جہات میں اللہ تعالیٰ کا ہونا محال ہو تو یہ جہت باقی تمام جہات کے مخالف ہوگی اور اس بنیاد پر جہات ایک موجود شے ہوگی،اوراس صورت میں اللہ تعالیٰ جہت میں ازلی اور ابدی طور پر ہوگا۔اس سے جہت کا قدیم اور ازلی ہونا لازم آئے گا جبکہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی چیز ازلی اور قدیم نہیں ہوسکتی۔

تیسری وجہ: اگر اللہ تعالیٰ کسی معین جہت کے ساتھ خاص ہے تو یہ اختصاص واجب ہوگا۔اسی طرح دیگر بعض اَجسام کا بھی معین حیّز میں ہونا واجب ہوگا اور اس سے نکلنا محال ہوگا۔اس صورت میں اَجسام کے حدوث کی دلیل نہیں دی جاسکتی اور پھر اَجسام کا حادث ہونا بھی یقینی نہیں ہوگا بلکہ وہ قدیم بھی ہوسکتے ہیں۔اس طرح اللہ تعالیٰ کے غیر کا قدیم ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

چوتھی وجہ: ہم بدیہی طور پر جانتے ہیں کہ تمام اَحیاز اپنی حقیقت کے اعتبار سے برابر ہیں، کیونکہ حیّز خلا کا نام ہے۔ جب یہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے برابر ہیں تو ان کا حکم بھی ایک ہوگا۔لہٰذا اللہ تعالیٰ کا کسی معین حَیّز کے ساتھ اختصاص واجبی طور پر محال ہوگا، کیونکہ تمام اَحیاز برابر ہیں (اور معین حیز کے ساتھ خاص ہونے کے لیے مخصِّص کی محتاجی لازم آئے گی، اور محتاجی اللہ تعالیٰ کے لیے محال ہے)۔

اللہ تعالیٰ کیلئے جہتِ فوق ماننا محال ہے

اعتراض: اگر اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی بھی جہت مختص نہیں کر سکتے تو کم از کم جہتِ فوق

مان لینی چاہیے؟

جواب: یہ درج ذیل وجوہ سے باطل ہے:

پہلی وجہ: جہان کی پیدائش سے پہلے کچھ بھی نہیں تھا، خلا محض بلکہ معدومِ محض تھا۔ جب ہر شے معدوم تھی تو اس وقت جہتِ فوق اور جہتِ تحت بھی متصور نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا تمہارا قول باطل ہے۔

دوسری وجہ: اگر اللہ تعالیٰ کے لئے جہتِ فوق مانیں تو جہتِ فوق جہتِ تحت سے الگ اور جدا ہوگی اور یہ جدا ہونا ذاتی طور پر ہوگا۔ اس صورت میں جہات بھی امورِ موجودہ میں سے ہوں گی، امتداد (یعنی طول، عرض اور عمق) اور تقسیم کو قبول کریں گی۔ پھر جہات سے پہلے جسم کا ہونا ضروری ہے جبکہ یہ باطل ہے (کیونکہ جہت کے ساتھ جسم کا قدیم ہونا بھی لازم آئے گا جو کہ محال ہے)۔

تیسری وجہ: اگر اللہ تعالیٰ کی ذات بعض جہات کے ساتھ واجبی طور پر خاص ہو تو یہ محال ہے، کیونکہ تمام اَحیاز و مکانات عقل کے حساب سے برابر ہیں۔ وگرنہ بعض معیّن اشیاء بھی بعض معیّن اوقات کے ساتھ واجبی طور پر خاص ہوں گی۔ اس صورت میں ان تمام جہات کا اور اشیاء کا اللہ تعالیٰ سے بے نیاز ہونا لازم آئے گا (کیونکہ اس صورت میں وہ انہیں کے محتاج ہوں گے) جبکہ یہ محال ہے (کیونکہ ہر شے اللہ تعالیٰ کی نیازمند ہے)۔ اسی طرح قدیم کا معدوم ہونا بھی بعض اوقات کے ساتھ واجبی طور پر ہوگا۔ اس بنیاد پر اللہ تعالیٰ کا اِثبات اور اس کے واجب الوجود اور قدیم ہونے کا اثبات محال ہوگا جبکہ یہ سب باطل ہیں۔

چوتھی وجہ: اگر اللہ تعالیٰ کسی معیّن حَیِّز میں ہو، وہاں سے نکلنا ممکن نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کی ذات کا منجمد ہونا اور غیر متحرک (یعنی حرکت والا نہ ہونا) لازم آئے گا جبکہ یہ نقص ہے اور نقص اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔

یہ سارے محالات اس وجہ سے لازم آئے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو جہتِ فوق یا کسی اور جہت

کے ساتھ خاص مانیں۔ لہٰذا جس چیز کی وجہ سے خرابیاں اور محالات لازم آئیں تو اس کو سرے سے ماننا ہی محال ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے لیے جہتِ فوق ماننا بھی محال ہے۔

دوسری صورت: اگر اللہ تعالیٰ کسی حیّز میں واجب نہیں بلکہ جائز طور پر ہے تو یہ بھی محال ہے، کیونکہ اس طرح وجود کی اس خاص حیّز میں ترجیح کسی فاعل کے فعل یا مخصص کی تخصیص کی وجہ سے ہوگی۔ جو دوسرے کی تخصیص یا دوسرے کے فعل کا محتاج ہو تو فاعل کا اس پر مقدم ہونا لازم آئے گا۔ اس طرح اللہ تعالیٰ کے غیر کا ازلی ہونا لازم آئے گا، کیونکہ تخصیص کے لئے جو فاعل ہے وہ فاعل اللہ تعالیٰ پر مقدم ہوگا اور اللہ تعالیٰ مؤخر ہوگا اور جو مؤخر ہوتا ہے وہ ازلی نہیں ہوتا جبکہ ازلی چیز مؤثر کے اثر، واضع کی وضع اور حیّز سے پاک ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ باتفاقِ عقلاء جب ازلی ہے تو وہ حیّز، واضع کی وضع، مؤثر کے اثر سے بھی پاک ہے وگرنہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا ازلی سے غیر ازلی میں تبدیلی ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

برھانِ خامس

زمین (پیاز کی طرح) گول شکل میں ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ کا حیّز اور جہت میں ہونا محال ہے۔

زمین کروی اور گول ہے:

پہلا مقدمہ: پیاز کی طرح زمین گول شکل میں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جب چاند کو گرہن لگتا ہے تو ہم نے مشرق کے آخری علاقوں کے رہائشیوں سے چاند گرہن کی شروعات کا سوال کیا، انہوں نے کہا: رات کے پہلے حصہ میں چاند گرہن ہوا۔ اور جب مغرب کے آخری علاقوں کے رہائشیوں سے سوال کیا، انہوں نے کہا: رات کے آخری حصے میں چاند گرہن ہوا۔ اس سے ہمیں معلوم ہوگیا کہ زمین گول شکل میں ہے۔

دوسرا مقدمہ: اگر زمین گول ہے تو اللہ تعالیٰ کا حیّز اور جہت میں ہونا محال ہے؛ کیونکہ جب زمین گول ہے تو اہل مشرق کے لوگوں کی جو جہتِ فوق ہوگی اہل مغرب کے

لیے جہتِ تحت ہوگی اس کا الٹ بھی ہوسکتا ہے۔اب اگر اللہ تعالیٰ جہات میں سے کسی جہت کے ساتھ خاص ہے تو وہ بعض لوگوں کے لیے جہتِ تحت میں ہوگا اور دوسرے بعض کے لیے جہتِ فوق میں ہوگا جبکہ یہ بالاتفاق باطل ہے،لہٰذا اللہ تعالیٰ کا جہت میں ہونا بھی باطل ہے۔

برھانِ سادس

اگر اللہ تعالیٰ اَحیاز و مکانات اور جہات کے ساتھ خاص ہے تو وہ تمام متحیزات (یعنی مکان میں ہونے والی اَشیاء) کے مساوی ہوگا جب یہ محال ہے،تو اَحیاز اور جہات کے ساتھ خاص ہونا بھی محال ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو کسی حَیّز کے ساتھ مختص مانیں تو اللہ تعالیٰ اُسی حَیّز میں ہوگا،کوئی اور اس حیّز میں نہیں ہوسکتا۔اس اعتبار سے تمام متحیزات اپنی اصل کے اعتبار سے حقیقت و ماہیت میں برابر ہوں گی۔اب اگر اللہ تعالیٰ متحیز ہے تو وہ بھی تمام متحیزات کی مثل اور برابر ہوگا جبکہ یہ محال ہے،کیونکہ دو مثلی چیزوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے تمام لوازمات میں ایک دوسرے کے برابر ہوں گی۔اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے قدیم ہونے کی وجہ سے تمام متحیزات کا قدیم ہونا یا متحیزات کے حدوث کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا جبکہ یہ محال ہے۔

اعتراض:ایک چیز کسی حَیّز میں ہے،تو دوسری چیز اس حَیّز میں نہیں ہوسکتی،یہ ذات کے اَحکام میں سے ہے۔لہٰذا محض لوازمات اور اَحکام میں برابری کی وجہ سے حقیقت اور ماہیت میں برابری لازم نہیں آتی۔

اس کے دو جواب ہیں:

پہلا جواب:متحیز کے تین احکام ہیں:

(1) متحیز حَیّز و مکان میں ہوگا۔

(2) غیر کو اس حَیّز میں آنے سے منع کرے گا۔

(3) اگر متحیز کی مثل کوئی شے اس کے ساتھ شامل ہو جائے تو اسی حَیّز میں اس کا حجم اور

مقدار بڑھ جائے گی۔

لہٰذا جو بھی شے کسی حَیّز میں ہو تو یہ تین احکام یقینی ہوتے ہیں۔ مگر جو ذات ان تینوں اَحکام کے ساتھ موصوف ہوگی تو اس کے لئے مقدار کے اعتبار سے جسم کا ہونا ضروری ہے اور یہی چیز تمام جسم والی چیزوں میں مشترک ہے۔

ہم نے یہ دلیل پیش کی تھی کہ یہی تین احکام جس میں پائے جائیں وہ کسی غیر کی صفت نہیں بن سکتی بلکہ وہ خود ذات ہے۔ اسی وجہ سے تمام متحیزات اپنی ذات کے اعتبار سے مماثل ہوں گے اور اختلاف صفات میں ہوگا۔ اس طرح ہمارا مدعی پھر بھی ثابت ہوگیا (کہ تمام متحیزات ایک دوسرے کے مماثل ہیں)۔

دوسرا جواب: جو تم نے اعتراض کیا اگر اس کو صحیح مانا جائے تو اس صورت میں تمام جواہر کا مماثل ہونا قطعی طور پر ممکن نہیں، کیونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ جواہر اگر چہ حَیّز میں ہونے کی وجہ سے مشترک ہیں مگر اس اشتراک کا تعلق اَحکام سے ہے، اَحکام میں مشترک ہونے کی وجہ سے حقیقت و ماہیت میں اشتراک لازم نہیں آتا۔ جب جواہر ایک دوسرے کے مماثل نہ ہوئے تو اس صورت میں جواہر کا وجود اَحیاز و مکانات میں واجبی طور پر ہوگا۔ لہٰذا اِن اَحیاز سے ان کا نکلنا بھی محال ہو جائے گا۔ اس صورت میں اَجسام کے حدوث کی دلیل بھی قطعی نہیں ہوگی (کیونکہ وہ اشیاء متحرک نہیں ہوں گی جبکہ متکلمین حرکت اور سکون کے حدوث کے ذریعے اشیاء کا حدوث ثابت کرتے ہیں)، لہٰذا تمہارا سوال باطل اور لغو ہے۔

برھانِ سابع

اگر اللہ تعالیٰ جہت اور حَیّز کے ساتھ مختص ہے تو اللہ تعالیٰ بہت بڑا ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کو نقطۂ غیر منقسمہ اور جزء لایتجزی کی طرح کوئی بھی حقیر اور صغیر نہیں مانتا بلکہ جو بھی اللہ تعالیٰ کے لیے جہت اور حیز کو مانتے ہیں وہ بھی اللہ تعالیٰ کو ذات کے اعتبار سے بہت بڑا مانتے ہیں۔

اب اگر اللہ تعالیٰ بہت بڑا ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں:

(1): اللہ تعالیٰ کی وہ جانب جو عرش کی دائیں جانب کے برابر ہے، بعینہ وہی جانب عرش کی بائیں جانب کے برابر بھی ہوگی (یعنی اللہ تعالیٰ اتنا بڑا ہے کہ عرش کی دائیں اور بائیں دونوں جانب اس کی ایک ہی جانب کے برابر ہیں)۔

(2): عرش کی بائیں جانب کے برابر اللہ تعالیٰ کی وہی جانب نہیں ہوگی بلکہ کوئی اور ہوگی۔

پہلی صورت: باطل ہے، کیونکہ اس صورت میں عرش کا جوہرِ فرد اور جزء لایتجزیٰ کی طرح چھوٹا ہونا لازم آئے گا جبکہ اِس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

دوسری صورت: یعنی اللہ تعالیٰ کی ایک طرُف عرش کی بائیں جانب ہے اور عرش کے دائیں جانب اللہ تعالیٰ کی کوئی اور طرُف ہے۔ یہ بھی باطل ہے، کیونکہ اس سے اللہ تعالیٰ کا اَجزا سے مرکب ہونا لازم آئے گا جبکہ یہ باطل ہے۔

پھر یہ اَجزا حقیقت کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مماثل ہوں گے یا ایک دوسرے کے مخالف ہوں گے۔

اول صورت محال ہے، کیونکہ اس صورت میں اس کے کچھ اجزاء مماثلہ ایک دوسرے سے دور ہوں گے اور کچھ اجزا ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں گے۔ جبکہ دو مثلی چیزوں کا حکم یہ ہے کہ ان میں سے ایک پر جو حکم لگے گا وہی دوسری چیز پر بھی لگے گا۔ اس قاعدے کے پیشِ نظر دو ملی ہوئی مماثل چیزیں جدا ہو سکتی ہیں، اور دو مثلی چیزیں جو جدا ہیں وہ آپس میں مل بھی سکتی ہیں۔ اس سے اللہ تعالیٰ کی ذات پر اجتماع اور افتراق لازم آئے گا جبکہ یہ محال ہے۔

دوسری صورت یعنی یہ اجزاء مماثلہ حقیقت کے اعتبار سے مختلف ہیں۔ اس صورت میں یہ اجزا ایک دوسرے کے اندر داخل نہیں ہو سکتے۔ اور ان میں جمع اور ترکیب بھی نہیں ہوسکتی، کیونکہ ترکیب سے مراد یہ ہے کہ الگ الگ چیزوں کا جمع ہونا۔ اب اگر الگ الگ چیزیں جمع نہ ہوں تو ان کا اجتماع نہیں ہوسکتا۔

جب یہ ثابت ہوگیا تو اِن کا ہر ہر جز بسیط یعنی غیر مرکب ہوگا، پھر ہر جز کی دائیں

جانب اور بائیں جانب بھی ہوگی، اور اس کی دائیں جانب اگر ایک شے کو مَس کیے ہوئے ہیں تو اسی کی بائیں جانب دوسری شے کو مَس کیے ہوئے ہوگی۔ مگر اس کا دایاں اس کے بائیں کی مثل ہے ورنہ اس کا مرکب ہونا لازم آئے گا، جبکہ ہم نے اوپر غیرِ مرکب فرض کیا ہے۔ الغرض ثابت ہوا کہ اس جز کا دایاں اس کے بائیں کی مثل ہے تو اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ دو مثلی چیزوں کے لئے تمام لوازمات میں مشترک ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح اس جز کا دایاں اگر مَس کرسکتا ہے تو بایاں بھی مَس کرسکتا ہے، اور اس کا الٹ بھی ممکن ہے۔

اس صورت میں ان اجزا میں تفریق اور تخلیط دونوں ممکن ہے، اسی کو اجتماع اور افتراق کہتے ہیں، اور یہ اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا جہت میں ہونا بھی محال ہے۔

برھانِ ثامن

اگر اللہ تعالیٰ حَیّز اور جہت میں ہے اور جہان سے بلند ہے تو اس صورت میں جہت اور حَیّز اللہ تعالیٰ سے بطریقِ اولیٰ بلند ہوں گی وگرنہ اللہ تعالیٰ کا اس جہان کے دائیں یا بائیں میں ہونا لازم آئے گا۔ یوں اللہ تعالیٰ جہان کے اوپر بلند نہیں ہوسکے گا۔

باقی رہا اس جہت کا بلند ہونا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس جہت کو بلندی سے خالی فرض نہیں کیا جاسکتا۔ لہٰذا ثابت ہوا یہ جہت جہان سے اپنی ذات کی وجہ سے بلند ہے نہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی وجہ سے۔ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا ناقص ہونا لازم آئے گا؛ کیونکہ وہ اپنی ذات کی بلندی کے لئے غیر یعنی جہت کا محتاج ہے جبکہ یہ نقص ہے اور نقص اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ کا حَیّز اور جہت میں جہان کے اوپر بلند ہونا بھی محال ہے۔

پانچویں فصل

شبہات اور اعتراضاتِ عقلیہ کے بیان میں

پہلا شبہ: دو موجود چیزیں ایک دوسرے میں داخل ہوں گی یا الگ کسی جہت میں ہوں گی.

مشبہ نے کہا: اللہ تعالیٰ موجود ہے اور جہان بھی موجود ہے ہر دو موجود چیزیں یا تو ایک دوسرے میں حلول کیے ہوئے ہوں گی، یا ایک دوسرے سے الگ چھ جہات میں سے کسی ایک جہت میں ہوں گی۔

جب اللہ تعالیٰ جہان میں حلول نہیں کیا ہوا تو ضروری ہے کہ وہ جہان سے الگ چھ جہات میں سے کسی ایک جہت میں ہوگا۔ جب یہ ثابت ہوگیا تو اللہ تعالیٰ کا جہتِ فوق کے ساتھ خاص ہونا بھی ثابت ہوگیا۔

اس کی انہوں نے دو دلیلیں ذکر کیں:

پہلی دلیل: ہمارا جو دعویٰ ہے وہ بدیہی ہے اس کو مزید ثابت کرنے کے لیے دلائل دینے کی ضرورت نہیں ہے۔

جواب: اس پر ہم پہلے کلام کر چکے ہیں کہ یہ صورت باطل ہے۔

دوسری دلیل: اپنے دعوے پر انہوں نے جو استدلال کیا، اس کو ابن الہیثم (1) نے

(1) ابو علی محمد بن حسن بن الہیثم، بصرہ میں پیدا ہوئے پھر ہمیشہ کے لیے مصر منتقل ہو گئے۔ بہت ذہین وفطین، ہر فن مولی اور علمِ ریاضی میں ان جیسا کوئی ماہر نہ تھا۔ ارسطو اور جالینوس کی کتب کی شرح اور تلخیص کی، بے شمار کتب، رسائل اور مقالات تحریر فرمائے۔ 345 ہجری میں وفات پائی۔

(عیون الانباء، 1/550، الوافی بالوفیات، 11/324)

شیخ ابن فورک[2] کے ساتھ اپنے مناظرے میں اختیار کیا، اُس دلیل کو بطریقِ اختصار صحیح ترتیب اور احسن طریقے سے ذکر کیا جارہا ہے۔

شیخ ابن ہیثم نے اپنے مناظرے میں کہا: اس میں کوئی شک نہیں کہ ہر دو چیزیں جو ہمارے مشاہدے میں ہیں ان میں سے ایک کے لیے ضروری ہے کہ وہ دوسرے میں حلول کیے ہوئے ہوگی، یا اس سے جدا کسی جہت میں۔

اب یہ دونوں صورتیں، یا تو جوہر ہونے کی وجہ سے ہوں گی، یا عرض ہونے کی وجہ سے یا جوہر اور عرض میں کسی مشترک چیز کی وجہ سے۔ یہ مشترک چیز یا تو حدوث ہوگی، یا وجود ہوگی۔

حدوث اور باقی تمام چیزیں علت نہیں بن سکتیں بلکہ وجود ہی علت بنیں گی۔ اس وجود کی وجہ سے اللہ تعالیٰ موجود ہے اور جہان بھی موجود ہے تو ضروری ہے کہ وہ یا تو جہان میں ہوگا، یا جہان سے الگ کسی جہت میں ہوگا۔

پہلے شبہ کے چار مقدمات کی تفصیل

شیخ ابن ہیثم کا کلام مقدمات کو ثابت کیے بغیر مکمل نہیں ہوتا تو ہم اس سلسلے میں مقدمات اور دیگر وجوہ ذکر کر رہے ہیں جو کہ درج ذیل ہیں:

پہلا مقدمہ: " ہر دو موجود چیزیں جو ہمارے مشاہدے میں ہیں ان کے لئے ضروری ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے میں حلول کیے ہوئے ہوں، یا ایک دوسرے سے الگ کسی جہت میں ہوں"۔

(2) ابوبکر محمد بن حسن بن فورک، الاستاذ، الامام، العلامۃ، الصالح، الاصولی، النحوی الادیب، الواعظ اور شیخ المتکلمین جیسے القاب سے مشہور تھے۔ ان اساتذہ میں عبد اللہ بن جعفر بن فارس، بن خرزاذ الاہوزی، ابو الحسن الباھلی ہیں جو امام اشعری کے شاگرد تھے، ان کے تلامذہ میں سے ابوبکر البیہقی، ابو القاسم القشیری، ابوبکر بن خلف وغیرہ تھے۔ ایک سو کے قریب کتب تحریر فرمائیں۔ 406 ہجری میں فوت ہوئے۔

(سیر اعلام النبلاء، 13/ 24)

اس حکم کے لئے علت اور اس کی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ علت وجود ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ یہ حکم معدومات پر نہیں لگ سکتا بلکہ موجودات پر ہی لگے گا۔ پھر اس بات کی علت کہ یہ حکم معدوم پر نہیں لگ سکتا بلکہ موجود پر ہی لگے گا (تو اس کی علت بھی وہی وجود ہے)۔

دوسرا مقدمہ: جو حکم ہم نے ابھی بیان کیا، اس کی علت جوہر بھی نہیں بن سکتی اور عرض بھی نہیں بن سکتی۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر ہم جوہرِ (فرد) کو علت بنائیں تو جوہر منقسم ہوگا یعنی یا تو وہ کسی دوسری شے میں حلول کیے ہوئے ہوگا یا پھر دوسری شے سے جدا ہوگا جبکہ یہ دونوں جوہرِ فرد کے لیے محال ہیں۔

اسی طرح اس حکم کی علت عرَض بھی نہیں بن سکتی کیونکہ عرَض اپنے غیر سے جہت کی وجہ سے جدا اور ممتاز نہیں ہوسکتی (بلکہ وہ تو اپنے وجود میں غیر کی محتاج ہوتی ہے)۔

تیسرا مقدمہ: اس حکم کی علت حدوث نہیں ہوسکتی اس کی چند وجوہات ہیں:

پہلی وجہ: حدوث کا مطلب ہے کہ اس کے وجود پر پہلے عدم طاری تھا، اور عدم کسی شے کی علت نہیں بن سکتا۔ جب عدم علت بننے کے لائق ہی نہیں تو مذکورہ حکم کی علت صرف وجود ہی بنے گی۔

دوسری وجہ: اسی پر ابن الہیثم نے اپنے مناظرے میں شیخ ابن فورک کے ساتھ اتفاق کیا کہ اگر اس حکم کی علت حدوث کو بنائیں تو پھر آسمان کا حدوث ثابت نہیں ہوسکتا جبکہ یہ محال ہے۔ لہٰذا (آسمان موجود ہے اور اس میں وجود کی علت کے پیشِ نظر) آسمان کی نسبت اس جہان میں موجود تمام چیزوں کی طرف ہوگی۔ اب آسمان یا تو اس جہان کے موجودات میں حلول کیے ہوگا، یا ان سے جدا کسی جہت میں ہوگا، کیونکہ یہاں اس حکم کا تقاضا کرنے والی چیز اور امر معیّن (آسمان) ہے اور جو اس کو نہیں مانتا یا نہیں سمجھ سکتا وہ حکم کو بھی نہیں سمجھے گا۔

مشاہدے سے ثابت ہے کہ جس وجود کی تقسیم قدیم اور حادث کی طرف ہوتی ہو، اس کے متعلق اگر کوئی یہ اعتقاد رکھے کہ وجود نامی کوئی چیز ہے ہی نہیں بلکہ غیر موجود ہے تو پھر اس کی تقسیم قدم اور حدوث کی طرف ممکن ہی نہیں۔

اسی طرح کسی شے کی تقسیم کالے اور سفید رنگ کی طرف ہو تو اگر کوئی شخص اس شے کو غیر ملوّن سمجھتا ہے تو اس کی تقسیم کالے اور سفید رنگ کی طرف ممکن ہی نہیں ہے۔

اسی طرح دہریہ زمین اور آسمان کے قدیم ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے تو اس کو اِس باطل اعتقاد سے یہ کہہ کر نہیں روک سکتے کہ اللہ تعالیٰ یا تو ایک دوسرے میں حلول کیے ہوئے ہوں گے، یا ایک دوسرے سے الگ کسی جہت میں ہوں گے۔

الغرض اس حکم کی علت حدوث نہیں بن سکتی بلکہ وجود ہی اس کی علت بنے گا۔

تیسری وجہ: اس کو بھی ابن الہیثم نے اپنے مناظرے میں ذکر کیا کہ اس حکم کی علت حدوث نہیں بن سکتی۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ کسی شے کا حادث ہونا استدلال کے ذریعے معلوم ہوتا ہے۔ اب اگر وہ دوسری شے میں حلول کیے ہوئے ہو یا اس سے جدا کسی جہت میں ہو، یہ جو حکم ہے یہ حکم استدلال کے ذریعہ سے ثابت نہیں بلکہ بدیہی طور پر ثابت ہے۔

وہ چیز جو استدلال کے ذریعے معلوم ہوئی ہے یعنی حادث ہونا تو وہ اس حکم کی علت نہیں بن سکتی جو بدیہی طور معلوم ہو (یعنی حکم بدیہی ہو اور علت استدلالی ہو یہ درست نہیں)۔

تو ان تینوں وجوہ سے ثابت ہوا کہ حدوث علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

چوتھا مقدمہ: اس حکم کی علت ہمارے مشاہدے میں وہی وجود ہے اور اللہ تعالیٰ بھی موجود ہے۔ اس کا تقاضا یہی ہے کہ وہ یا تو جہان میں حلول کیے ہوئے ہوگا، یا جہان سے الگ کسی جہت میں ہوگا، کیونکہ جس کو وجود حاصل ہے تو مذکورہ حکم بھی اس کو حاصل ہوگا۔ اس مقدمہ کی تفصیل یہ ہے کہ وجود ایک حقیقت ہے ہمارے مشاہدے میں بھی اور غائب چیزوں میں بھی۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجود اس وجود کی حقیقت پر زائد ہو، جب

یہ ثابت نہیں ہوگا تو حکم بھی ثابت نہیں ہوگا (یعنی جب وجود میں فرق نہیں تو حکم میں بھی فرق ہرگز نہیں ہوگا)۔

یہ پہلے شبہے کی تفصیل ہے، ہماری بیان کردہ تفصیل اور ان کی بیان کردہ تفصیل کے درمیان کافی فرق ہے۔

پہلے شبہ کا جواب

پہلا سوال (اور اس کا جواب): اس شبہ کی پہلی شق " جو دو چیزیں ہمارے مشاہدے میں موجود ہیں تو ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایک دوسرے میں حلول کیے ہوئے ہوں، یا ایک دوسرے سے الگ کسی جہت میں ہوں گی"۔ یہ شق سرے سے باطل ہے، اس کی وجوہ درج ذیل ہیں:

پہلی وجہ: جمہور فلاسفہ ایسی موجودات بھی ثابت کرتے ہیں جو کسی میں حلول نہیں کیے ہوتے اور کسی جہت میں بھی نہیں ہوتے۔ مثلاً عقول عشرہ، نفوسِ فلکیہ، نفوسِ ناطقہ اور ہَیولی۔ ان کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ یہ موجودات ہیں مگر متحیز نہیں ہیں۔ لہٰذا ان پر یہ بات سچی نہیں آتی کہ وہ اس جہان میں حلول کیے ہوئے ہیں، یا اس جہان سے الگ کسی جہت میں ہیں۔ جب شبہ وارد کرنے والے اس مذہب کو دلیل کے ذریعہ سے باطل نہیں کر سکتے تو یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ ہر دو موجود چیزیں شاہد میں، یا تو ایک دوسرے میں حلول کیے ہوئے ہوں گی یا ایک دوسرے سے الگ کسی جہت میں ہوں گی۔

دوسری وجہ: جمہور معتزلہ ایسے ارادے، چاہتیں اور ناپسندیدگیاں ثابت کرتے ہیں جن کو وہ محل کے بغیر موجود مانتے ہیں۔ اسی طرح وہ فنا کو محل کے بغیر ثابت کرتے ہیں۔ یہ اشیاء جو موجود ہیں ایسی ہیں کہ ان پر یہ بات صادق نہیں آتی کہ وہ جہان میں حلول کیے ہوئے ہوں، یا جہان سے الگ کسی جہت میں ہوں۔ جب ان کے اس دعوے کو تم باطل نہ کر سکے تو تمہارا اپنا دعوی کیسے مکمل ہوگا کہ ہر موجود چیز اِن دو صورتوں میں منحصر ہے؟

تیسری وجہ: اضافات یعنی نسبتیں وجودی اشیاء ہیں مگر یہ نسبتیں جہان میں داخل یا

جہان سے الگ کسی جہت میں ہرگز نہیں۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اضافات یعنی نسبتیں یہ اَعراض ہیں جو اَعیان (یعنی اَجسام اور جواہر) میں موجود ہیں۔ مثلاً انسان کسی دوسرے کا باپ ہے تو باپ ہونا نسبت ہے۔ اب یہ باپ ہونا اس انسان کی ذات کا غیر ہے کیونکہ جب انسان اپنی ذات کے بارے میں سوچتا ہے تو وہ باپ یا بیٹے ہونے کی حیثیت سے نہیں سوچتا۔ لہذا باپ ہونا اور بیٹا ہونا یہ الگ چیزیں ہیں اور انسان کی اپنی ذات الگ چیز ہے۔

اسی طرح باپ ہونا یا بیٹا ہونا یہ انسان سے جدا بھی ہوسکتا ہے جیسا کہ حضرت عیسی علیہ الصلاۃ والسلام یہ نہ کسی باپ کے بیٹے تھے اور نہ کسی بیٹے کے باپ۔ لہذا باپ کا تصور انسان کی ذات کے بغیر ہے۔

پھر باپ کے تصور اور انسان کی ذات کے تصور کے درمیان جو مغایرت ہے وہ وصفِ سلبی ہے یا ثبوتی؟ پہلی چیز باطل ہے، کیونکہ باپ نہ ہونا یہ وصفِ سلبی ہے اور باپ ہونا وصفِ وجودی ہے جو اُس باپ کی ذات کے مغایر ہے۔ جب یہ ثابت ہوگیا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ محال ہے کہ باپ ہونا اس شخص کی ذات میں ہو وگرنہ اس کا مطلب یہ بنے گا کہ آدھا انسان باپ ہے اور بقیہ آدھا، انسان کی ذات۔ یا پھر باپ ہونا تہائی ہے اور بقیہ باپ کی ذات ہے جو اس انسان میں ہے، تو یہ بات محال اور باطل ہے۔

اسی طرح باپ ہونا باپ کی ذات سے جدا کسی جہت اور حَیِّز میں ہو یہ بھی محال ہے، کیونکہ باپ ہونا عَرَض ہے۔ اگر یہ بھی کسی جہت میں ہو تو یہ جوہر بن جائے گی، جبکہ عرَض کا جوہر بننا محال ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ایسے موجود کا وجود ضروری نہیں ہے کہ وہ جہان میں حلول کیے ہوئے ہو، یا جہان سے الگ کسی جہت میں ہو۔ بلکہ جہان میں حلول کے بغیر اور جہاں سے الگ کسی جہت کے بغیر بھی وجود ممکن ہے۔ لہٰذا تمہارا دعوی باطل ہے۔

دوسرا سوال (اور اس کا جواب): ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ہر دو موجود چیزوں کے لیے ضروری ہے کہ ان میں سے ایک دسرے میں حلول کیے ہوئے ہو، یا اس سے الگ کسی

جہت میں ہو۔

لیکن وہ شے جس کے بارے میں ہم مثلاً کہتے ہیں: یا تو وہ اس حال میں ہوگی یا اس حال میں ہوگی، یا تو وہ دوسری شے میں حلول کیے ہوئے ہوگی یا دوسری شے سے الگ ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ شے تقسیم کو قبول کرتی ہے۔ تقسیم کو قبول کرنا حکمِ عدمی ہے، اور عدم وہ ہے، جو کسی شے کی علت نہیں بن سکتا۔

ہمارا دعویٰ: "تقسیم کو قبول کرنا حکمِ عدمی ہے" اس کی تفصیل یہ ہے کہ "قبول" عدمی شے کا نام ہے، لہٰذا تقسیم کو قبول کرنا بھی عدمی ہے۔ اگر ہم قبول کو ایک موجود مانیں تو یہ کسی شے کی صفت بنے گی، اور ذات اس صفت (یعنی جو قبول کر رہی ہے) اس کے ساتھ موصوف ہوگی۔ جب یہ قبول صفتِ موجود ہے تو یہ پھر کسی اور صفت کو قبول کرے گی وہ بھی موجود ہوگی تو وہ کسی اور صفت کو قبول کرے گی، اس طرح تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ لہذا ماننا پڑے گا کہ قبول کرنے کی جو صفت ہے یہ حکمِ عدمی ہے لہٰذا تقسیم کو قبول کرنا بھی حکمِ عدمی ہے۔ جب ثابت ہوگیا کہ تقسیم کو قبول کرنا حکمِ عدمی ہے تو اس کو علت بنانا محال ہے، کیونکہ عدم نفیِ محض کو کہتے ہیں اور اس کی تاثیر کسی شے میں محال ہے لہٰذا شے کے قابلِ تقسیم ہونے کو علت نہیں بنایا جا سکتا۔ لہذا دو موجود شے کے لیے انہوں نے جو حکم بیان کیا تھا وہ باطل ہوگیا۔

تیسرا سوال (اور اس کا جواب): یہ تسلیم کرتے ہیں کہ جوہر، عرض یا جو تقسیم کو قبول کرے اس کو علت نہیں بنایا جا سکتا۔ مگر جوہر کے خاص ہونے کو اور عرض کے خاص ہونے کو یعنی خصوصیت کو علت کیوں نہیں بنایا جا سکتا؟

اس کے جواب کی تفصیل یہ ہے کہ تم نے جو تقسیم کی کہ موجود شے دوسری شے میں حلول کیے ہوئے ہوگی یا اس سے الگ کسی جہت میں ہوگی۔ اگر اس سے تمہاری مراد ہے موجود چیز کی دو قسمیں ہیں: اول یہ کہ وہ دوسرے میں حلول کیے ہوئے ہوگی تو وہ عرض ہے۔ دوسری یہ کہ وہ دوسرے سے الگ جہت میں ہوگی تو وہ جوہر ہے۔ یہ بات بھی مسلمہ

ہے۔ لیکن یہ دو مختلف حکم ہیں اور دونوں کی علتیں الگ الگ ہیں، یعنی یہ دو حکم ایک علت کی وجہ سے نہیں ہیں۔

لہٰذا ہمارے نزدیک ایک شے کا دوسری شے میں حلول کیے ہوئے ہونے کی علت اس کا عرض ہونا ہے اور دوسری شے سے الگ کسی جہت میں ہونے کی علت اس کا جوہر ہونا ہے۔ لہذا اس سے تمہارا قول باطل ہو گیا کیونکہ حلول اور جہت والے احکام کے لیے ان دونوں کو علت نہیں بنایا جا سکتا ہے۔

شے کی تقسیم کہ وہ حلول کیے ہوئے ہوگی یا جہت میں ہوگی۔ اگر تم اس سے مراد ایک ہی حکم لیتے ہو اور اس کو تمام موجودات میں ثابت کرتے ہو تو یہ باطل ہے، کیونکہ یہ تقسیم کہ شے حلول کیے ہوئے ہوگی یا جہت میں ہوگی ہمارے مشاہدے کی بہت ساری چیزوں میں ثابت نہیں ہے چہ جائیکہ مشاہدے اور غائب والی تمام چیزوں میں اسے ثابت کیا جائے، کیونکہ ہر موجود جو ہمارے مشاہدے میں ہے وہ جوہر ہے یا عرض ہے۔ اگر جوہر ہے تو وہ کسی دوسری شے میں حلول نہیں کر سکتی۔ اور اگر وہ عرض ہے تو وہ کسی دوسری شے سے الگ خاص جہت میں نہیں ہو سکتی۔ الغرض یہ تقسیم قابلِ قبول نہیں ہے۔

ہماری مذکورہ بحث سے ثابت ہو گیا کہ معترِض نے اپنا موقف بیان کرنے میں غلطی کی ہے۔ اس نے جو استدلال کیا ہے کہ موجود شے حلول کیے ہوئے ہوگی یا جہت میں ہوگی۔ معترض نے اِس کو ایک حکم قرار دے کر اپنا استدلال ثابت کرنے کے لیے موجود کو جوہر اور عرض کے ساتھ خاص کر دیا جو کہ ممکن نہیں ہے، کیونکہ مذکورہ استدلال کے پیشِ نظر دو مختلف حکم بنتے ہیں جن کی علتیں مختلف ہیں۔

چوتھا سوال (اور اس کا جواب): مذکورہ بحث سے تم نے ثابت کیا کہ جوہر، عرض، حدوث، جوہر کا خاص ہونا اور عرض کا خاص ہونا یہ سب کی سب علتیں نہیں بن سکتیں۔ مگر آپ نے علت کو ثابت کرنے کے لیے دو چیزیں ذکر کیں: حدوث اور وجود۔ اس حصر پر کیا دلیل ہے؟

جواب: اس مسئلے میں ہم نے مکمل سیرِ حاصل گفتگو کی ہے اور ہمارے استقراء سے یہ ثابت ہوا کہ اس حصر میں دو کے علاوہ کوئی اور قسم شامل نہیں کی جاسکتی۔ پھر اس اعتراض کو بھی ہم نے رد کر دیا ہے کہ ہماری نظر میں کسی چیز کا نہ ہونا اس کے نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے۔اس کا جواب بھی ہم نے اپنی دیگر کتب میں دے دیا ہے۔

پانچواں سوال (اور اس کا جواب): ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ کسی چیز کو حاصل نہ کرنا یا کسی چیز کا گہرائی کے ساتھ معلوم نہ ہونا اس کے نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے۔لیکن تم نے کہا کہ اس حکم کی علت حدوث یا وجود بن سکتی ہے، یہ درست نہیں ہے۔ اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے اس کی دو وجہیں ہیں:

پہلی وجہ: ہم نے جو یہ کہا کہ شے موجود ہے وہ یا تو جہان میں حلول کیے ہوئے ہوگی، یا اس سے الگ کسی جہت میں ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ اس موجود شے کی طرف اشارہِ حسّیہ کیا جاسکتا ہے۔ پھر یہ اشارہ اُن دونوں میں سے کسی ایک کی طرف کرنا دوسرے کے عین کی طرف اشارہ ہوگا جیسا کہ رنگ کی طرف اشارہ کرنا درحقیقت رنگ والی چیز کی طرف بھی ہوتا ہے، اسی کا نام ایک شے کا دوسری شے میں حلول کیا ہوا ہونا ہے۔ یا اشارہ ان میں سے کسی ایک کی طرف دوسرے کے عین کی طرف اشارہ نہیں ہوگا، اس کا نام ایک شے کا دوسری سے الگ کسی جہت میں ہونا ہے۔اس سے ثابت ہو گیا کہ اس تقسیم کو قبول کرنے کا جو تقاضہ ہے وہ یہ ہے کہ شے اشارہ حسّیہ کو قبول کرتی ہے۔

جواب: جو شے موجود ہے وہ دوسری شے میں حلول کیے ہوئے ہو یا اس سے الگ کسی جہت میں ہو، وہ اشارہ حسّیہ کو قبول کرتی ہے۔ جب تم اپنی اس بات پر کوئی دلیل پیش نہیں کر سکے تو اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ وہ جہان میں حلول کیے ہوئے ہوگا، یا جہان سے الگ کسی جہت میں ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ اشارہ حسّیہ کو قبول کرتا ہے یا نہیں؟ یہی بات محلِ نزاع ہے۔

پھر دلیل کا صحیح ہونا تو تمھارے مطلوب کے صحیح ہونے پر موقوف ہے۔اس سے

دَورلازم آئے گا جوکہ باطل ہے۔(یعنی مطلوب کے صحیح ہونے کے لئے دلیل کا صحیح ہونا ضروری ہےاور دلیل کے صحیح ہونے کے لئے مطلوب کا صحیح ہونا ضروری ہے)۔

دوسری وجہ: اللہ تعالیٰ کے ماسوا کوئی بھی شے اپنے غیر میں حلول کیے ہوئے ہوگی، یا اس سے الگ جہت میں ہوگی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی حقیقتِ مخصوصہ کی وجہ سے ان دونوں قسموں سے مختلف ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ اپنی حقیقتِ مخصوصہ کی وجہ سے مختلف نہ ہوتو وہ جواہر کی مثل ہوگا، یا اَعراض کی مثل ہوگا۔ اس سے اللہ تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا، جیسا کہ جواہراوراَعراض حادث ہیں اور یہ محال ہے۔ پس جواہر واَعراض اور اللہ تعالیٰ کے درمیان مشارکت نہ ہوئی بلکہ مخالفت ہوئی۔

اسی لئے یہی صورت باقی رہ گئی کہ موجود شے کی تقسیم کہ وہ حلول کیے ہوئے ہوگی، یا جہت میں ہوگی۔ اس کے علاوہ کوئی اور صورت نہیں بنتی یعنی حکم کی علت حدوث اور وجود نہیں بن سکتی۔

جواب: یہ تمہارا سوال ہی درست نہیں ہے، کیونکہ جواہر اور اَعراض کے درمیان جو اشتراک ہے وہ بھی حدوث کی وجہ سے ہے۔ لہذا ہماری بیان کردہ حصر" حدوث اور وجود" درست ہے۔

چھٹا سوال: ہم نے اس حصر کو تسلیم کرلیا ہے مگر جب ہم نے کہا کہ اس حکم کی علت حدوث ہے تو آپ نے اس کو یوں رد کیا: حدوث عدم اور وجود سے مرکب ہوتا ہے لہٰذا وہ علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اس کا رد یہ ہے کہ ہر حادث عدم اور وجود کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اسی طرح شے جو دوسرے میں حلول کیے ہوئے ہو یا جہت میں ہو۔ یہ بھی گویا کہ تقسیم ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ بھی ان دونوں قسموں کی طرف منقسم ہونے کو قبول کرتی ہے تو تقسیم کو قبول کرنے کی صلاحیت وقابلیت جس طرح تمہاری بیان کردہ حدوث کی تقسیم میں تھی عدم اور وجود کی طرف، اسی طرح یہ ہماری تقسیم میں ہے کہ شے حلول کیے ہوئے ہوگی یا جہت میں ہوگی۔ پس اگر یہ قابلیت صفتِ وجود یہ ہے تو یہ دونوں جگہوں پر

علت بنے گی، اور اگر عدمیہ ہے تو دونوں جگہوں میں یعنی تمہاری تقسیم میں بھی اور ہماری تقسیم میں بھی علت بنے گی، اور عدم کے لئے عدم کو علت بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

پھر آپ نے ہمارے رد میں یہ بھی کہا کہ اگر اس حکم کی علت حدوث ہے تو شے کے حدوث کی جہالت سے اس کے حکم سے جاہل ہونا لازم آئے گا۔ ہمارے پاس اس کے دو جواب ہیں:

پہلا جواب: تم نے یہ کیوں کہا کہ مؤثر کی جہالت اثر کی جہالت کو لازم ہے، کیا آپ خود مشاہدہ نہیں کرتے کہ لوگ مرض کی اور صحت کے اسباب سے جاہل ہوتے ہیں جبکہ اسباب سے جہالت کی وجہ سے مرض اور صحت سے جہالت لازم نہیں آتی۔ اسی طرح اجسام کے احوال کے تغیر کے جو اسباب ہیں ان سے جہالت کی وجہ سے خود ان تغیرات سے جاہل ہونا لازم نہیں آتا۔

دہریہ اللہ تعالیٰ کے متعلق خَلق اور تکوین پر قادر ہونے سے جاہل ہیں تو اس جہالت کی وجہ سے اس جہان کے وجود سے جاہل ہونا لازم نہیں آتا۔ لہٰذا تمہاری یہ بات درست نہیں ہے کہ شے کے وجود سے جہالت، اس کے حکم کی جہالت کی دلیل ہے۔

دوسرا جواب: اگر علت کے متعلق جہالت معلول کی جہالت کی طرف لے جائے گی تو پھر علت کا معلوم ہونا معلول کے معلوم کی طرف لے جانا چاہیے۔ اس بنیاد پر کہ اگر ہر دو موجود چیزوں کی علت ہمارے مشاہدے میں یا تو حلول کیے ہوئے ہونا ہے یا کسی جہت میں ہونا ہے، تو اس کی علت وہی وجود بنی، تو اس سے یہ لازم آیا کہ شے کے موجود ہونے کا علم اس شے کے جہان میں حلول کیے ہوئے ہونے، یا کسی جہت میں ہونے کے علم کو مستلزم ہے۔ لیکن جمہور اہل توحید یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے اور ان کا یہ عقیدہ ہرگز نہیں کہ وہ جہان میں حلول کیے ہوئے ہے، یا جہت میں ہے۔ اس صورت میں نتیجہ یہ نکلے گا کہ جہان میں حلول کیے ہوئے ہو یا جہان سے الگ کسی جہت میں ان مسلمانوں کو معلوم نہ ہونے کی وجہ سے ہے۔ پھر اس حکم کی علت وجود نہیں بن سکتی جبکہ تم لوگوں نے اس حکم کی

علت وجود ہی بنائی ہے۔

جواب: یہ سوال ہمارے علماء میں سے استاد ابن الفورک نے ابن الہیثم پر وارد کیا تھا اور اس کا جواب صرف اور صرف یہی ہے کہ مؤثر کے بارے میں معلومات نہ ہو۔ اور اثر کے بارے میں علم حاصل ہو یہ محال ہے۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ مؤثر کے بارے میں علم ہو مگر اثر کا علم نہ ہو۔ اس بارے میں کلام بہت طویل ہے جبکہ ان دونوں میں فرق واضح ہے۔

اور معترض کا یہ کہنا کہ حادث ہونا وصفِ استدلالی ہے تو وہ حلول کیے ہوئے ہوگی یا جہت میں ہوگی، اور یہ مسلمہ ہے کہ وصفِ استدلالی کسی بدیہی حکم کی علت نہیں بن سکتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تمہارا بیان کردہ اصول ہمارے دعوے پر لاگو نہیں ہوتا، کیونکہ بہت ساری چیزوں میں مؤثر استدلالی ہوتا ہے مگر اس کا اثر بدیہی ہوتا ہے۔

ساتواں سوال (اور اس کا جواب): ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اس حکم کی علت حدوث نہیں بن سکتی بلکہ وجود ہی ہے۔ لیکن تم یہ کیوں کہتے ہو کہ اس سے اللہ تعالیٰ کے حق میں (بہت ساری چیزوں کا) حصول لازم آئے گا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ہم اللہ تعالیٰ کے لئے اور باقی سب چیزوں کے لئے شاہد میں بھی اور غائب میں بھی ہر کسی کے لیے وجود کو علت مانیں تو اس سے وجود کے جو دیگر لوازمات اور احکامات ہیں وہ سب کے سب اللہ تبارک وتعالیٰ پر لازم آئیں گے جبکہ یہ باطل ہے۔ اور اگر معاملہ اس طرح نہیں بلکہ شاہد میں اور غائب میں ہر چیزوں کے لیے وجود علت صرف لفظی طور پر مشترک ہے تو پھر کوئی اختلاف باقی نہ رہتا۔

مگر کرامیہ یہ ہرگز نہیں کہتے کہ غائب اور شاہد میں ہر شے کا وجود ایک ہی ہے۔ اس صورت میں ان کے مذہب کے مطابق اللہ تعالیٰ کو تمام وجوہ سے حادث کی مثل ماننا پڑے گا، یا اللہ تعالیٰ کے وجود کو اس کی حقیقت و ماہیت پر زائد ماننا پڑے گا۔ مگر کوئی بھی ان دونوں کا قائل نہیں ہے۔

آٹھواں سوال (اور اس کا جواب): ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اس حکم کی علت وجود ہی

ہے لیکن یہاں ایک اور دلیل ہے جو وجود کو علت بننے سے روکتی ہے وہ یہ کہ جوہر اور عرض کی تقسیم میں اگر وجود کو علت بنایا جائے تو اس کی تین صورتیں بنتی ہیں:

(1): اکیلا جوہر، جوہر اور عرض دونوں کی طرف تقسیم ہو رہا ہے، یہ محال ہے۔

(2): اکیلا عرض، جوہر اور عرض دونوں کی طرف تقسیم ہو رہا ہے، یہ بھی محال ہے۔

(3): اگر یہ کہا جائے کہ جوہر اور عرض دونوں ہی موجود ہونے کے اعتبار سے جوہر اور عرض کی طرف تقسیم ہو رہے ہیں تو اس تقسیم کا بھی ایک مانع موجود ہے اور وہ ہے ان کی اپنی اپنی ماہیت کی خصوصیت۔

لہٰذا وجود کی تقسیم جوہر اور عرض کی طرف اس کی علت وجود نہیں بن سکتی۔

جواب: جب آپ نے اعتراف کرلیا کہ وجود کے احکامات میں سے کسی بھی حکم کے صحیح ہونے کے لئے وجود ہی کو علتِ صحیحہ ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حکم صحیح ہو، کیونکہ اس کی ماہیتِ مخصوصہ اس حکم سے روک دے گی۔

لہذا یہ کہنا کیوں جائز نہیں ہے کہ وجود اگرچہ تقاضا کرتا ہے کہ وہ کسی دوسرے میں حلول کیے ہوئے ہو یا الگ جہت میں ہو۔ مگر اللہ تعالیٰ کی ذات کی خصوصیت اس حکم میں شامل نہیں۔ الغرض اللہ رب العزت موجود ہے یعنی علت پائی جارہی ہے لیکن مانع (رکاوٹ) ہونے کی وجہ سے وہ جہان میں حلول کیے ہوئے، یا اس سے الگ جہت میں نہیں۔

نواں سوال (اور اس کا جواب): جو تم نے دلیل ذکر کی ہے، وہ بہت ساری صورتوں میں قائم ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ یہ دلیل قطعاً باطل ہے مزید یہ کہ یہ دلیل درج ذیل وجوہ کی بنا پر بھی صحیح نہیں ہے:

پہلی وجہ: اللہ تعالیٰ کے ماسوا ہر چیز حادث اور فانی ہے۔ حادث ہونا ایک حکمِ مشترک ہے غائب اور شاہد ہر چیز کے لیے۔ اس حکمِ مشترک کے لیے علتِ مشترکہ کا ہونا ضروری ہے اور وہ وجود ہوگی یا حدوث۔ حدوث علت نہیں بن سکتی، وگرنہ ایک حادث کا دوسرے حادث

پر رتبے کے اعتبار سے مقدم ہونا ضروری ہے اور پہلی شے بعد والی شے کے لئے علت نہیں بن سکتی؛ کیونکہ علت معلول کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے معلول علت سے متؤخر نہیں ہوسکتا۔ ثابت ہوا کہ حادث ہونے کی علت حدوث نہیں بن سکتی تو ضروری ہے کہ حادث ہونے کی علت وجود ہو۔ پس اللہ تعالیٰ بھی موجود ہے لہٰذا اس کے حق میں بھی حدوث ثابت ہو جائے گا جبکہ یہ ہر ایک کے نزدیک محال ہے۔

دوسری وجہ: ہر موجود جو مشاہدے میں ہے یا تو جم والا ہے یا جم کے ساتھ قائم ہے اس تقسیم کو ہم آخر تک ذکر کریں تو اس سے بھی لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے تو وہ بھی جم والا ہوگا، یا جم کے ساتھ قائم ہوگا، مگر اس کا بھی کوئی قائل نہیں ہے۔

تیسری وجہ: مشاہدے میں ہر دو موجود چیزوں کے لئے ضروری ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے میں حلول کیے ہوئے ہوں، یا اس سے جدا جہت میں ہوں، یہ تقسیم پہلے بھی گزر چکی ہے۔ اس کی علت وہی وجود ہے اور اللہ تعالیٰ بھی موجود ہے تو اللہ تعالیٰ کے لئے بھی ممکن ہے کہ وہ یا تو جہان میں حلول کیے ہوئے ہو، یا جہان سے جدا جہت میں ہو۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جہتِ فوق کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ضروری ہے کہ وہ جہتِ فوق سے جہتِ اسفل کی طرف منتقل ہوگا مگر اس کا بھی کوئی قائل نہیں ہے۔ لہٰذا یہ بھی محال ہے۔

چوتھی وجہ: ہر دو موجود چیزیں ایک دوسرے میں حلول کیے ہوئے ہوں گی، یا جہت میں ہوں گی۔ پھر ان میں سے ہر چیز جوہرِ فرد ہوگی، یا جوہر سے مرکب جسم ہوگی یا عرض ہوگی، ان سب کی علت "وجود" بنے گی۔ اللہ تعالیٰ موجود ہے تو یہ تینوں قسمیں اللہ تعالیٰ پر بھی ہونی چاہیے جبکہ کہ ہر کوئی اس کا انکار کرتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نہ عرض ہے نہ جوہر اور نہ جسم ہے۔

پانچویں وجہ: ہر موجود چیز کو اگر جہان کے ساتھ فرض کریں تو وہ مقدار میں جہان کے برابر ہوگی، یا جہان سے زائد ہوگی یا اس سے کم ہوگی۔ موجود کی تقسیم ہمارے مشاہدے میں ان تینوں کی طرف ہوتی ہے، اس حکم کی علت وہی "وجود" ہوگی۔ اللہ تعالیٰ موجود ہے تو

لہذا یہ تینوں قسمیں اللہ تعالیٰ پر بھی جائز ہونی چاہیے جبکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے۔ لہذا یہ شبہ سرے سے باطل ہے۔

اس شبہ میں ہم نے کلام کو بہت طول دیا ہے، کیونکہ لوگ اسی شبہ پر بہت زیادہ اعتراض کرتے ہیں اور وہ سمجھتے ہیں کہ یہ بہت ہی قوی دلیل ہے جبکہ ہم نے اس کی تنقیح میں اور اس کی پختگی میں طوالت کی پرواہ کیے بغیر کلام کیا۔ اور ہم نے اس پر بہت سارے سوالات اور اعتراضات وارد کئے ہیں۔ بحمد اللہ تعالیٰ اس کے جوابات بھی ہم نے ساتھ ساتھ دے دیئے ہیں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے، اسی کے فضل اور احسان سے۔

دوسرا شبہ: دیکھنے کیلئے سامنے جہت میں ہونا ضروری ہے، اللہ کی رؤیت ثابت تو جہت بھی ثابت۔

کرامیہ نے کہا: اللہ تعالیٰ کی رؤیت (یعنی اس کو دیکھنا) ثابت ہے۔ رؤیت کا تقاضا یہ ہے کہ شے مقابل میں ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ جہت کے ساتھ خاص ہے۔

جواب: معتزلہ اور کرامیہ نے ہر نظر آنے والی شے کے لئے جہت کو ضروری قرار دیا۔ مگر معتزلہ نے کہا کہ جب اللہ تعالیٰ جہت میں نہیں ہے تو اس کو دیکھنا بھی ممکن نہیں ہے۔ جبکہ کرامیہ نے کہا: اللہ تعالیٰ کو دیکھنا ممکن ہے، اسی لئے جہت میں ہونا ضروری ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر نظر آنے والی شے جہت کے ساتھ مختص ہو۔ ہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جو ہمارے مشاہدے میں اشیاء دیکھی جاتی ہیں ان کا مد مقابل، سامنے اور جہت میں ہونا ضروری ہے۔ لیکن اگر تم کہو کہ مشاہدے والی اشیاء میں جب دیکھنے کے لئے مقابل کا ہونا ضروری ہے، اسی طرح غائب چیزوں میں بھی مقابل کا ہونا ضروری ہے۔ تو اس کی دو صورتیں ہیں۔

یہ قیاس بدیہی ہوگا یا استدلالی۔ اگر بدیہی ہے تو اللہ تعالیٰ کے لئے جہت کے ساتھ خاص ہونے کو کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہوگی، کیونکہ جب ہمارے مشاہدے میں ثابت ہے کہ ہر جو چیز خود بخود قائم ہو وہ جہت کے ساتھ مختص ہوتی ہے، اللہ تعالیٰ خود بخود قائم ہے

تو یقینی طور پر وہ بھی جہت کے ساتھ مختص ہے، اس کی بنیاد یہ ہے کہ ہر جو چیز شاہد میں ثابت ہوگی وہی غائب میں بھی ثابت ہوگی۔ پس ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ جہت میں ہے تبھی دیکھنا ممکن ہے، اس میں مزید طول دینے کا اور مزید شرح بیان کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

بس ہم یہی کہتے ہیں کہ ہر نظر آنے والی شے جہت کے ساتھ مختص ہے یہ مقدمہ بدیہی نہیں ہے بلکہ استدلالی ہے اور استدلالی ہونے کی صورت میں انہوں نے اس پر کوئی دلیل ذکر نہیں کی لہٰذا یہ مقدمہ غیر یقینی ہے۔

(اور اگر مذکورہ شاہد اور غائب والے قانون کو تسلیم کر لیں تو) شاہد میں دیکھی جانے والی چیز کے لئے جس طرح مقابل کا ہونا ضروری ہے، اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ وہ چیز چھوٹی ہوگی یا بڑی، جہات میں پھیلی ہوئی ہوگی، یا اَجزا سے مرکب ہوگی۔ اب کرامیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو دیکھنا جائز ہے نہ وہ چھوٹا ہے نہ بڑا ہے نہ جہات میں پھیلا ہوا ہے نہ جہات میں ممتد (یعنی طول، عرض، عمق) میں نہ اَحیاز میں ہے۔ جب تم شاہد والا حکم غائب پر لگاتے ہو تو پھر جس طرح شاہد میں چیزوں کا چھوٹا بڑا ہونا جہات میں پھیلا ہوا ہونا اور مرکب ہونا مانتے ہو تو اسی طرح غائب میں بھی اللہ تعالیٰ کو مرکب مانو۔ جب اس قیاس کو درست نہیں مانتے تو پھر تمہارا یہ قیاس بھی درست نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کو دیکھنا جائز ہے لہٰذا وہ بھی کسی جہت میں ہوگا۔

تیسرا شبہ: دعاؤں میں آسمان کی طرف ہاتھ اٹھانا اللہ تعالیٰ کے جہتِ فوق میں ہونے کی دلیل ہے۔

ہم اپنی دعاؤں میں آسمان کی طرف اپنے ہاتھ بلند کرتے ہیں تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ جہتِ فوق میں ہے۔

پہلا جواب: تمہاری یہ بات اس بات کے معارِض اور مخالف ہے کہ جب ہم اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے لئے اپنی پیشانیاں زمین پر رکھتے ہیں تو جس طرح یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ زمین میں ہے تو اسی طرح آسمان کی طرف ہاتھ بلند کرنا اللہ تعالیٰ

کے آسمان میں ہونے کی دلیل نہیں ہے۔

دوسرا جواب: ہم اپنے ہاتھوں کو آسمان کی طرف بلند کرتے ہیں اس کی کئی وجوہ ہیں، یہ وجہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں میں ہے۔ وجوہ درج ذیل ہیں:

پہلی وجہ: مخلوق کے لئے بہت ساری نفع کی چیزیں، انوار اور تجلیات کا ظہور آسمان کی جانب سے ہوتا ہے۔

دوسری وجہ: مخلوق کی زندگی کا مدار نفس کے سانس لینے پر ہے اور نفس کا سانس لینا ہوا کے ذریعے ہوتا ہے اور ہوا زمین کے اوپر موجود ہے، اسی وجہ سے زمین کے اوپر والی چیز زمین کے اندر یا اس کے نیچے والی چیز سے زیادہ افضل ہے۔

تیسری وجہ: بارش اوپر کی طرف سے آتی ہے۔

جب یہ اشیاء مخلوق کے لئے نفع مند ہیں اور آسمانوں کی طرف سے نازل ہوتی ہیں تو یقینی طور پر جہتِ فوق مخلوق کے نزدیک زیادہ اشرف ہوئی۔ اور دل شرف والی چیز کی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے بہ نسبت غیرِ شرف والی چیز کے۔ یہی سبب ہے کہ آسمان کی طرف ہاتھ اٹھا کر دعا کرتے ہیں۔

تیسرا جواب: اللہ تعالیٰ نے عرش کو ہماری دعاؤں کا قبلہ بنایا ہے جیسا کہ کعبے کو ہماری نماز کا قبلہ بنایا ہے۔

چوتھا جواب: اللہ تعالیٰ نے اس جہان کی مصلحتوں کے لئے فرشتوں کو واسطہ بنایا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾. (النازعات آیت:5)

(ترجمہ:) "پھر کام کی تدبیر کریں"۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَالْمُقَسِّمَاتِ أَمْرًا﴾. (الذاریات آیت:4)

(ترجمہ:) "پھر حکم سے بانٹنے والیاں"۔

اس پر اجماع ہے کہ جبریل امین وحی کے احکامات اتارنے اور نبوت پہنچانے کے فرشتے ہیں، میکائیل رزق کے فرشتے ہیں، عزرائیل موت کے فرشتے ہیں۔ اسی طرح ہر فرشتے کی الگ الگ ذمہ داریاں ہیں۔ جب فرشتے آسمانوں میں ہیں تو یہ ساری کی ساری ذمہ داریاں انہی کی ہیں، لہذا ہم اپنے ہاتھوں کو جو بلند کرتے ہیں وہ ان فرشتوں کی طرف بلند کرتے ہیں اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

❖❖❖❖❖

چھٹی فصل

کرامیہ کا عقیدہ: "اللہ تعالیٰ جسم ہے، خود بخود قائم ہے مگر وہ محل سے پاک ہے" کے رد میں

قدیم کرامیہ کا مشہور مذہب ہے کہ اللہ تعالیٰ پر جسم کا اطلاق جائز ہے مگر وہ اللہ تعالیٰ کو اَجزا سے اور اَبعاض سے مرکب نہیں مانتے۔ دراصل ان کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ محل اور مکان سے پاک ہے اور خود بخود قائم ہے۔ اس صورت میں نقطہِ اختلاف یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ جسم ہے یا نہیں؟ لہٰذا یہ اختلاف لفظی ہے معنوی نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہر جو چیز حَیّز اور جہت کے ساتھ مختص ہوگی تو اس کی طرف اشارہ کرنا ممکن ہوگا۔ اب مشارٌ الیہ (یعنی جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ) چھ جہات میں سے کسی ایک میں باقی رہے گی یا باقی نہیں رہے گی۔

اب اگر وہ باقی نہ رہے تو یہ جوہرِ فرد اور نقطہ کی طرح جزء لایتجزی ہوگی۔ اور اس صورت میں وہ حد درجہ کا صغیر اور حقیر ہوگی۔ اور کوئی بھی عقل مند اللہ تعالیٰ کو صغیر یا حقیر نہیں کہہ سکتا۔

اور اگر وہ چھ جہات میں سے کسی بھی جہت میں باقی رہے گی تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ پھر وہ چیز دو جز سے یا اس سے زیادہ جز سے مرکب ہوگی جبکہ یہ دونوں اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔

مضبوط دلیل یہ ہے کہ کہنے والا کہہ سکتا ہے: اس کے اَجزا جدا ہونے اور جمع ہونے کو قبول نہیں کرتے۔ جس طرح کہ فلسفی کہتے ہیں: فلک جسم ہے مگر وہ جڑنے کو اور چھٹنے کو قبول نہیں کرتا۔ تب بھی اللہ تعالیٰ کی ذات کو مرکب ماننے سے خرابی لازم آئے گی،

طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کو جسمِ طویل، عریض اور عمیق ماننا لازم آئے گا۔

ثابت ہوا کہ کرامیہ جب یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حیز وجہت کے ساتھ مختص ہے، اشارہِ حسیہ کو قبول کرتا ہے، دوسری طرف یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ صغیر، حقیر، جوہرِ فرد اور نقطہ کی مثل نہیں ہے تو پھر یہ اعتقاد رکھتے ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ تمام جہات میں پھیلا ہوا ہے یا بعض جہات میں۔ لہذا جو شخص مذکورہ اعتقاد رکھتا ہے اور اللہ تعالیٰ کو مرکب ماننے سے انکار کرتا ہے تو یہ انکار محض لفظی ہے، معنوی لحاظ سے وہ اس کا قائل ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ جب وہ اللہ تعالیٰ پر لفظ جسم کا اطلاق کرتے ہیں تو وہ اللہ تعالیٰ کو طویل، عریض اور عمیق اور جہات میں پھیلا ہوا بھی مانتے ہیں۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کو یہ سب نہ ماننا محض تقیہ اور خوف کی وجہ سے ہے وگرنہ وہ اللہ تعالیٰ کے مرکب ومؤلف ہونے کا یقینی طور پر اعتقاد رکھتے ہیں۔

❖❖❖❖❖

القسم الثانی:

آیات واحادیث میں
الفاظِ متشابہات کی
تاویل کے بیان میں

اس میں ایک مقدمہ اور بتیس فصلیں ہیں

مقدمہ: الفاظِ متشابہات کی تاویل کی وجوہات

مقدمہ اس بیان میں کہ اسلام کے تمام فرقے اس پر متفق ہیں کہ قرآن پاک اور احادیث مبارکہ کے الفاظِ متشابہات کے ظاہر میں تاویل ضروری ہے۔

قرآن میں موجود الفاظِ متشابہات کی تاویل کی وجوہات درج ذیل ہیں:

(1): قرآن پاک میں وجہ(چہرہ)، اَعیُن(آنکھیں)، جنب(پہلو)، ساق(کئی ہاتھ) اور ایک پنڈلی جیسے الفاظ مذکور ہیں۔ اگر ہم ان کا ظاہری معنی مراد لیں تو اس سے ایک ایسی ذات ثابت ہوگی جس کا ایک چہرہ ہے، اس چہرے پر کئی آنکھیں ہیں، ایک پہلو ہے، کئی ہاتھ ہیں اور ایک پنڈلی ہے۔ دنیا میں اس سے زیادہ کوئی قبیح صورت نہیں ہوسکتی، جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں کوئی بھی شخص اس طرح نہیں کہہ سکتا۔

(2): قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ بے شک اللہ تعالیٰ:

﴿نُوْرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. (النور آیت:35)

(ترجمہ:) "آسمانوں اور زمین کا نور"۔

ہر عقل مند شخص سمجھتا ہے کہ جہان کا الٰہ ایسا نور نہیں جس کی شعاعیں دیوار پر پڑتی ہوں، اور نہ ہی ایسا نور ہے جو سورج چاند اور آگ سے بنتا ہے۔ تو ضروری ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿اللّٰهُ نُوْرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. (النور آیت:35) کی تفسیر یہ کریں کہ وہ زمین اور آسمان کو منور کرنے والا ہے، اہلِ زمین اور آسمان کو ہدایت دینے والا ہے۔ زمین اور آسمان والوں کی اصلاح کرنے والا ہے۔

(3): اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيْدَ فِيْهِ بَأْسٌ شَدِيْدٌ﴾. (الحدید آیت:25)

(ترجمہ:) "اور ہم نے لوہا اتارا، اس میں سخت آنچ"۔

یہ معلوم ہے کہ "حدید (لوہا)" جس کی جسامت آسمان سے زمین کی طرف اتاری ہے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾. (الزمر آیت:6)

(ترجمہ:) "اور تمہارے لئے چوپایوں سے آٹھ جوڑے اتارے"۔

یہ بھی معلوم ہے کہ "انعام، جانور" آسمان سے زمین کی طرف نازل ہوئے ہیں۔

(4): اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾. (الحدید آیت:4)

(ترجمہ:) "اور وہ تمہارے ساتھ ہے"۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾. (ق آیت:16)

(ترجمہ:) "اور ہم دل کی رگ سے بھی اس کے زیادہ نزدیک ہیں"۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾. (المجادلۃ آیت:7)

(ترجمہ:) "جہاں کہیں تین شخصوں کی سرگوشی ہو تو چوتھا وہ موجود"۔

ہر شخص سمجھتا ہے یہاں مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ علم اور قدرت کے لحاظ کے ہر شے کے قریب ہے۔

(5): اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾. (الحدید آیت:3)

(ترجمہ:) "اور سجدہ کرو اور ہم سے قریب ہو جاؤ"۔

یہاں قربت سے مراد اطاعت اور بندگی ہے۔ سجدوں کے سبب جہت کے اعتبار سے

قربت محال ہے۔

(6): اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾. (البقرة آیت:115)

(ترجمہ:) "تو تم جدھر منہ کرو ادھر وجہ اللہ (خدا کی رحمت تمہاری طرف متوجہ) ہے"۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾. (الواقعۃ آیت:85)

(ترجمہ:) "اور ہم اس کے زیادہ پاس ہیں تم سے مگر تمہیں نگاہ نہیں"۔

(7): اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾. (البقرة آیت:245)

(ترجمہ:) "ہے کوئی جو اللہ کو قرضِ حسن دے"۔

اس میں بھی تاویل ضروری ہے۔

(8): اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾. (النحل آیت:26)

(ترجمہ:) "تو اللہ نے ان کی عمارت کو بنیادوں سے اکھاڑ دیا"۔

اس میں بھی تاویل ضروری ہے۔

(9): اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ اور ہارون علیہما السلام کے لئے فرمایا:

﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾. (طٰہٰ آیت:46)

(ترجمہ:) "میں تمہارے ساتھ ہوں سنتا اور دیکھتا"۔

یہاں "معیت، ساتھ" سے مراد حفاظت، علم اور رحمت ہے۔ اس طرح کی اور بہت ساری مثالیں ہیں جس کا ہر عقل مند معترف ہے کہ ان کی تاویل کرنا ضروری ہے۔

احادیث مبارکہ میں بھی بکثرت الفاظ ہیں:

(1): نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان جو آپ نے اللہ تعالیٰ سے بطورِ حکایت بیان کیا:

» مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي، اسْتَطْعَمْتُكَ فَلَمْ تُطْعِمْنِي، اسْتَسْقَيْتُكَ فَلَمْ تَسْقِنِي «(1)

(ترجمہ:) "اللہ تعالیٰ نے فرمایا: میں مریض ہوا تو نے میری عیادت نہیں کی۔ میں نے تجھ سے کھانا طلب کیا تو نے مجھے کھانا نہیں کھلایا۔ میں نے تجھ سے پانی طلب کیا تو نے مجھے پانی نہیں پلایا"۔

کوئی عقل منداس میں شک نہیں کر سکتا کہ اس سے فقط تمثیل مراد ہے۔

(2): نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اللہ تعالیٰ سے بطور حکایت بیان فرمایا:

» وَمَنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً «(2)

(ترجمہ:) "جو میرے پاس چل کر آتا ہے میں اس کے پاس دوڑ کر آتا ہوں"۔

کوئی بھی عقل منداس میں شک نہیں کر سکتا کہ یہاں چلنے اور دوڑنے سے مراد تمثیل ہے۔

(3): امام غزالی نے امام احمد بن حنبل سے نقل کیا کہ انہوں نے تین احادیث مبارکہ میں تاویل کو برقرار رکھا:

(1) نبی علیہ الصلوٰۃ السلام کا فرمان:

» الْحَجَرَ الْأَسْوَدُ يَمِينُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ «(3)

(ترجمہ:) "حجر اسود زمین میں اللہ تعالیٰ کا دایاں ہے"۔

(2) نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان:

---

(1) صحیح مسلم، الرقم (2569)4/1990

(2) صحیح مسلم، الرقم (2687)4، 2068

(3) مصنف عبدالرزاق، الرقم (8919)5/38

»إِنِّي لَأَجِدُ نَفَسَ الرَّحْمَنِ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ «[1]

(ترجمہ:) "میں رحمن کے نفس کو اہلِ یمن کی طرف سے پاتا ہوں"۔

(3) نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان اللہ تعالیٰ سے حکایت:

»أَنَا جَلِيسُ مَنْ ذَكَرَنِي «[2]

(ترجمہ:) "جس نے میرا ذکر کیا میں اس کا جلیس ہوں"۔

(4): معتزلہ نے خلقِ قرآن کے مسئلے میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس فرمان کو دلیل، قرآن پڑھا کرو، بے شک یہ پڑھنے والوں کی شفاعت کرے گا، سورۃ البقرۃ اور آل عمران کی تلاوت کیا کرو، یہ دونوں سورتیں قیامت کے دن آئیں گی):

»كَأَنَّهُمَا غَمَامَتَان «[3]

(ترجمہ:) "گویا کہ وہ دونوں سورتیں بادل یعنی سائباں ہوں گی"۔

امام احمد بن حنبل نے اس کا جواب دیا: ان دونوں کا ثواب تلاوت کرنے والے کے لیے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں آئے گا۔ یہ تاویل پر صراحتاً نص ہے۔

(5): نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان:

» إِنَّ الرَّحِمَ يَتَعَلَّقُ بِحَقْوَتِي الرَّحْمَنِ فَيَقُولُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: أَصِلُ مَنْ وَصَلَكِ «[4]

(ترجمہ:) "بے شک قرابت دار رحمان کی چادر پکڑ لے گا تو اللہ تعالیٰ فرمائے

---

(1) فی مسند أحمد: »وَأَجِدُ نَفَسَ رَبِّكُمْ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ « الرقم (10978) 16/576)

(2) مصنف ابن أبي شيبة الرقم (1224) 1/108)

(3) صحیح مسلم، الرقم (804)، 1/553)

(4) فی صحیح البخاری: » قَامَتِ الرَّحِمُ فَأَخَذَتْ بِحَقْوِ الرَّحْمَنِ، فَقَالَ لَهُ: مَهْ. قَالَتْ: هَذَا مَقَامُ العَائِذِ بِكَ مِنَ القَطِيعَةِ. قَالَ: أَلاَ تَرْضَيْنَ أَنْ أَصِلَ مَنْ وَصَلَكِ، وَأَقْطَعَ مَنْ قَطَعَكِ «

(الرقم (4830) 6/134)

گا: جو تجھے اپنائے گا میں اسے اپناؤں گا"۔

اس میں بھی تاویل ضروری ہے۔

(6): نبی علیہ الصلوۃ والسلام کا فرمان:

» إِنَّ الْمَسْجِدَ لَيَنْزَوِي مِنَ النُّخَامَةِ كَمَا تَنْزَوِي الْجِلْدَةُ مِنَ النَّارِ «(1)

(ترجمہ:) "مسجد کو تھوک سے ایسے دور رکھنا چاہئے جیسے چمڑے کو آگ سے دور رکھتے ہیں"۔

اس میں بھی تاویل ضروری ہے۔

(7): نبی علیہ الصلوۃ والسلام کا فرمان:

» قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ «(2)

(ترجمہ:) "مومن کا دل رحمن کی اصابع (انگلیوں) میں سے دو اصابع (انگلیوں) کے درمیان ہے"۔

اس میں بھی تاویل ضروری ہے کیونکہ ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ ہمارے دل دو انگلیوں کے درمیان نہیں ہیں۔

(8): نبی علیہ الصلوۃ والسلام کا فرمان کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

» أَنَا عِنْدَ الْمُنْكَسِرَةِ قُلُوبُهُمْ «(3)

(ترجمہ:) "جن کے دل (میرے خوف سے) چور ہوں، میں ان کے پاس

---

(1) مصنف ابن أبي شيبة الرقم (7472) 2/144)

(2) فی صحیح مسلم: » إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ، كَقَلْبٍ وَاحِدٍ، يُصَرِّفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ « (الرقم (2654) 4/2045)

(3) فی حلية الأولياء: » عَنْ وَهْبِ بْنِ مُنَبِّهٍ، قَالَ: قَالَ دَاوُدُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِلَهِي أَيْنَ أَجِدُكَ إِذَا طَلَبْتُكَ؟ قَالَ: عِنْدَ الْمُنْكَسِرَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ مَخَافَتِي « (4/31)

ہوتا ہوں"۔

یہاں قربت سے مراد رحمت ہے۔

اسی طرح اولیاء کی شان میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان:

» كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ «(1)

(ترجمہ:) "(جب میں ان سے محبت کرتا ہوں) تو میں ان کے کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے، اس کی آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے"۔

یقینی طور پر معلوم ہے کہ یہاں آنکھ اور کان سے مراد دیکھنے اور سننے کی قوت ہے جس سے وہ اشیاء کو دیکھتا، سنتا ہے۔

(9): اللہ تعالیٰ کی طرف سے نبی علیہ السلام کا فرمان:

» الْكِبْرِيَاءُ رِدَائِي، وَالْعَظَمَةُ إِزَارِي «(2)

(ترجمہ:) "بڑائی میری چادر ہے، عظمت میرا ازار ہے"۔

یہاں چادر سے مراد حقیقی چادر نہیں بلکہ تاویل ہوگی۔

(10): نبی علیہ السلام نے حضرت ابی بن کعب سے فرمایا:

» أَيَّةُ آيَةٍ فِي الْكِتَابِ أَعْظَمُ؛ فتردد فيه مرتين، ثُمَّ قَالَ: آيَةُ الْكُرْسِيِّ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَصَبْتَ، والذي نفسي بيده إِنَّ لَهَا لِسَانًا يُقَدِّسُ عِنْدَ الْعَرْشِ «(3)

(1) صحیح البخاری الرقم (6502)8/105

(2) سنن أبی داود الرقم (4090)4/59

(3) فی شعب الإیمان: » أَيَّةُ آيَةٍ فِي الْكِتَابِ أَعْظَمُ؛ قَالَ أُبَيٌّ: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: فَرَدَّهَا مِرَارًا، ثُمَّ قَالَ أُبَيٌّ: آيَةُ الْكُرْسِيِّ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لِيَهْنِكَ الْعِلْمُ أَبَا الْمُنْذِرِ، إِنَّ لَهَا لِسَانًا، وَشَفَتَيْنِ تُقَدِّسُ الْمَلِكَ عِنْدَ سَاقِ الْعَرْشِ «.

(ترجمہ:) "اللہ تعالیٰ کی کتاب میں سے کون سی آیت بڑی ہے؟ وہ اس مسئلے میں دو مرتبہ متردد ہو گئے، تیسری مرتبہ کہا: آیت الکرسی۔ نبی علیہ السلام نے اپنا ہاتھ ابی بن کعب کے سینے پر مارا اور فرمایا: تو نے درست کہا، اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے! آیت الکرسی کی ایک زبان ہے جو عرش کے پاس اللہ تعالیٰ کی تقدیس بیان کرتی ہے"۔

اس کی تاویل کرنی بھی ضروری ہے۔

جو ہم نے ذکر کیا ہے ان سے ثابت ہوا کہ تاویل کی طرف جانا ہر عقلمند کے لئے ضروری ہے۔ متکلمین کہتے ہیں: جب دلائل کے ذریعے ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ جہت اور جسمانیت سے پاک ہے تو ہم پر واجب ہے کہ ہم اِن الفاظ کو کہ جو قرآن اور احادیث میں وارد ہوئے ہیں صحیح معانی پر محمول کریں تا کہ اعتراض اور شبہ کا سبب نہ بنیں۔

❖❖❖❖❖

پہلی فصل

لفظ "صورۃ" کے اثبات اور تاویل میں

یہ لفظ قرآن اور احادیث دونوں میں آیا ہے، احادیث مبارکہ درج ذیل ہیں:

پہلی حدیث »إِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ« کا جواب

نبی علیہ السلام سے مروی ہے آپ علیہ السلام نے فرمایا:

»إِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ«(1)

(ترجمہ:) "اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو اس کی صورت پر بنایا"۔

ابن خزیمہ نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کیا:

»لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ لِعَبْدِهِ: قَبَّحَ اللّٰهُ وَجْهَكَ وَوَجْهَ مَنْ أَشْبَهَ وَجْهَكَ، فَإِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ«(2)

(ترجمہ:) "آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی کسی شخص کو یہ نہ کہے: اللہ تعالیٰ تجھے بدصورت کردے، یا تیرے چہرے سے بڑھ کر کوئی دوسرا قبیح چہرہ نہیں۔ پس بے شک اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو اس کی صورت پر بنایا"۔

جواب: نبی علیہ السلام کے فرمان "عَلَى صُوْرَتِهِ" میں ضمیر کا مرجع تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت: ضمیر کا مرجع اللہ تعالیٰ اور حضرت آدم کے علاوہ کوئی اور ہے۔ اس صورت میں حدیث کی دو تاویلیں ہیں۔

پہلی تاویل: جو شخص کسی انسان کو کہے کہ اللہ تعالیٰ تیرے چہرے کو قبیح بنائے یا کہے

(1) صحیح مسلم الرقم (2612) 4/2017

(2) صحیح ابن حبان الرقم (5710) 13/18

کہ تیرے چہرے سے بڑھ کر اور کوئی قبیح چہرہ نہیں۔ یہ حضرت آدم کو گالی ہوگی، کیونکہ اس انسان کی صورت حضرت آدم کی صورت کے مشابہ ہے، تو اس کا یہ کہنا حضرت آدم کو بلکہ تمام انبیاء کو گالی ہوگی۔ جبکہ یہ جائز نہیں۔ یقیناً نبی علیہ السلام نے اسی وجہ سے منع فرمایا۔

نبی علیہ السلام نے اپنی حدیث میں حضرت آدم کا ذکر خصوصی طور پر فرمایا؛ کیونکہ انسان کی تخلیق کی ابتدا حضرت آدم سے ہوئی اور باقی انسانوں کی تخلیق حضرت آدم کی صورت پر ہوئی۔

دوسری تاویل: اس سے اس شخص کے قول کو باطل کرنا مقصود تھا جو یہ کہتا ہے: حضرت آدم پہلے کسی دوسری صورت پر تھے، مثلاً ان کا جسم بہت بڑا تھا اور بہت بڑے قد والے تھے، اتنا قد تھا کہ آسمان کے قریب ان کا سر پہنچتا تھا۔ نبی علیہ السلام نے معین انسان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو اس کی صورت پر بنایا یعنی کہ جو حضرت آدم کی صورت تھی وہ بغیر کسی تبدیلی کے موجودہ انسان کی شکل کی مثل تھی۔ جو بھی حضرت آدم علیہ السلام کو اس کے علاوہ کسی اور عجیب وغریب شکل پر محمول کرتا ہے تو اس کی یہ بات باطل ہوگی۔

دوسری صورت: "عَلَی صُوْرَتِهٖ" میں ضمیر حضرت آدم علیہ السلام کی طرف لوٹے گی یعنی اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو ان کی اسی موجودہ صورت پر بنایا۔

ان تین تاویلوں میں سے بہترین یہی تاویل ہے، کیونکہ نحوی قاعدے کے مطابق ضمیر کو زیادہ قریب مرجع کی طرف لوٹانا چاہیے۔ اور اسی حدیث مبارکہ میں زیادہ قریب مرجع حضرت آدم علیہ السلام ہیں۔ اس صورت میں حدیث مبارکہ میں درج ذیل تاویلیں کی جا سکتی ہیں:

پہلی تاویل: اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو حضرت آدم کی تعظیم اور ان کو سجدہ کرنے کا حکم دیا پھر حضرت آدم علیہ السلام سے اللہ تعالیٰ کی تقدیر کے فیصلے کے مطابق سہو ہوئی۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو وہ جزا نہ دی جس طرح کسی دوسرے کو نافرمانی کرنے پر دی

جاتی ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو جنت سے باہر بھیجا اوران کے ساتھ سانپ اور مور کو بھی بھیج دیا۔ جس طرح اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو بنایا تھا اس میں کوئی تبدیلی نہیں کی یعنی ان کی عزت کی وجہ سے ان کو شکلیں بگڑنے کے عذاب سے محفوظ رکھا۔

نبی علیہ السلام کا فرمان: "اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کوان کی ہی صورت پر بنایا"۔ اس کا معنی یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو اسی صورت پر بنایا جو صورت ابھی باقی ہے بغیر کسی تغیر اور تبدل کے۔ پچھلے جواب اور اس جواب میں فرق یہ ہے کہ اس جواب سے مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو شکلیں بگڑنے کے عذاب سے محفوظ رکھا، پہلے جواب میں یہ بات موجود نہیں تھی۔

دوسری تاویل: اس سے دہریہ کے قول کو باطل قرار دینا مقصود ہے، کیونکہ وہ کہتے ہیں: کوئی بھی انسان بغیر نطفے اور بغیر حیض کے خون کے واسطے سے پیدا نہیں ہوسکتا۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا: "اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو ان کی ہی صورت پر پیدا فرمایا"۔ یعنی بغیر نطفے، بغیر لوتھڑے اور بغیر گوشت کے ٹکڑے کے۔

تیسری تاویل: طویل مدت اور وقت گزرنے کے بعد انسان مختلف عناصر سے پیدا ہوا، تو نبی علیہ السلام نے درحقیقت فلسفہ کے قول کو رد کرنا تھا، کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو اسی صورت پر پیدا فرمایا بغیر ان مذکورہ واسطوں کے۔

چوتھی تاویل: اس سے یہ بیان کرنا مقصود تھا کہ انسانی صورت محض اللہ تعالیٰ کی تخلیق اور ایجاد سے وجود میں آئی، اس میں قوتِ مصوِّرۃ (یعنی صورتیں بنانے والی قوت) اور قوتِ مولِّدۃ (پیدا کرنے والی قوت) کی کوئی تاثیر نہیں ہے جیسا کہ حکماء اور فلاسفہ کا مذہب ہے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾. (الحشر آیت:24)

(ترجمہ:) "وہی خالق، پیدا کرنے والا، تصویر بنانے والا"۔

"وہی خالق ہے" یعنی وہی ممکنات اور حوادث کے احوال کو جاننے والا ہے۔ "پیدا

کرنے والا" یعنی وہ تمام اجسام، تمام ذاتوں کو عدم سے وجود میں لانے والا ہے۔ "تصویر بنانے والا" یعنی ان ذاتوں کو جوڑ کر ان کی صورت مخصوصہ اور ہیئتِ ترکیبیہ مخصوصہ کو بنانے والا ہے۔

پانچویں تاویل: یہاں صورت سے مراد صفت ہے اور اس کی شرح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو ان کی صورت یعنی ان کی صفات اور ان کے احوال پر پیدا فرمایا، کیونکہ جب انسان پیدا ہوتا ہے تو ابتداء وہ ناواقف، عاجز اور کمزور ہوتا ہے پھر اُس کا علم اور اس کی طاقت بڑھتی رہتی ہے حتیٰ کہ وہ انسان کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ تو نبی علیہ السلام نے فرمایا: حضرت آدم کو اللہ تعالیٰ نے شروع سے ہی علم میں اور قدرت میں کامل اور مکمل بنایا۔

نبی علیہ السلام کے فرمان کا معنی یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اسی صفت پر بنایا ہے جس صفت پر اب آخر میں موجود ہیں یعنی شروع ہی سے وہ عالم اور کامل تھے۔

اسی طرح لفظ "صورۃ" سے سعید (نیک بخت) اور شقی (بد بخت) بھی مراد لے سکتے ہیں، جیسا کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا:

»السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ، وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ«.

(ترجمہ:) "سعید کی سعادت اس کے ماں کے پیٹ میں لکھ دی جاتی ہے، اور بد بخت کی بد بختی اس کے ماں کے پیٹ میں لکھ دی جاتی ہے"۔

لہٰذا نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان: اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو ان کی صورت پر بنایا یعنی ان کو نیک بختی، اللہ تعالیٰ کو پہچاننے والا اور توبہ کرنے والا نیز مقبول بندوں کی صفت پر پیدا فرمایا۔

تیسری صورت: ضمیر اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹے گی۔ اس میں کئی تاویلیں ہیں:

پہلی تاویل: حدیث میں موجود لفظ صورت سے مراد صفت ہے جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو باقی تمام اشخاص اور اجسام سے ممتاز قرار دیا، کیونکہ وہ تمام چیزوں کے بارے میں معلومات رکھتے ہیں اور ہر چیز کو بنانے

کی مہارت رکھتے ہیں۔تو یہ صفت اللہ تعالیٰ کی صفات کے مِن وجہ مماثل ہے۔لہذا نبی علیہ السلام کے فرمان کی مذکورہ تاویل درست ہے۔

اعتراض: اگر یہ اعتراض ہو کہ کمال کی صفات میں مشارکت خدا ہونے میں مشارکت کا تقاضا کرتی ہے؟

جواب: بعض لوازمات میں شرکت ہو اور دیگر بہت سارے امور میں مخالفت ہو تو وہ خدا ہونے میں مساوات کا تقاضا ہر گز نہیں کرتی۔اسی لئے اللہ تعالیٰ نے بھی خود فرمایا:

﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾. (الروم آیت:27)

(ترجمہ:) "اور اسی کے لئے ہے سب سے برتر شان"۔

نبی علیہ السلام نے فرمایا:

»تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللهِ«(1)

(ترجمہ:) "اپنے اخلاقوں کو اللہ تعالیٰ کی صفات کے ساتھ مزین کرو"۔

دوسری تاویل: صفت کی اضافت موصوف کی طرف جس طرح درست ہے اسی طرح صفت کی اضافت اللہ تعالیٰ، خالق اور موجِد کی طرف بھی درست ہے۔حدیث کا معنی یہ ہے کہ صورت باقی تمام صورتوں سے عزت اور جلالت اور بزرگی کے اعتبار سے ممتاز ہے۔

تیسری تاویل: امام غزالی نے فرمایا: انسان مخصوص نظر آنے والی ہیئت کا نام نہیں بلکہ وہ موجود ہے جسم نہیں ہے، اس کا تعلق اس بدن سے صرف تدبیر اور تصرّف کے لحاظ سے ہے۔

نبی علیہ السلام کے فرمان کا مطلب یہ ہوا کہ حضرت آدم کی ذات کی نسبت اس بدن کی طرف اس طرح ہے جس طرح کی اللہ تعالیٰ کی نسبت اس جہان کی طرف ہے کہ ان میں

---

(1) في إحياء علوم الدين: حسن الخلق خلق الله الأعظم. قال العراقي: رواه الطبراني في الأوسط من حديث عمار بن ياسر بسند ضعيف. تخریج إحياء علوم الدين، الرقم (2426) 4/1576)

سے ہرایک اس جہان میں حلول نہیں کئے ہوئے بلکہ جس طرح اللہ تعالیٰ بغیر حلول کے اس جہان میں تصرّف اور تدبیر کرتا ہے، حضرت آدم بھی اپنے بدن میں اسی طرح تصرّف اور تدبیر کرتے ہیں۔

دوسری حدیث »إِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ« کا جواب

• ابن خزیمہ اپنی کتاب "التوحید" میں اپنی سند کے ساتھ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اور وہ نبی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

»لَا تُقَبِّحُوا الْوَجْهَ فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ«(1)

(ترجمہ:) "چہرے کو گالی نہ دو بیشک اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو رحمن کی صورت پر بنایا"۔

ابن خزیمہ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور فرمایا کہ اگر یہ حدیث صحیح ہے تو اس کی دو تاویلیں ہیں:

پہلی تاویل: صورت سے مراد صفت ہے جس کی تفصیل ہم بیان کر چکے ہیں۔

دوسری تاویل: یہاں اضافت سے مراد حضرت آدم کی صورت کو شرف بخشنا ہے کہ جس طرح بیت اللہ (اللہ کا گھر)، ناقۃ اللہ (اللہ کی اونٹنی)۔

تیسری حدیث »فَيَأْتِيهِمُ اللهُ فِي غَيْرِ الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ« کا جواب

اس کو صاحب شرح السنہ نے اپنی کتاب کے باب من یخرج من النار کے آخر میں حضرت ابو ہریرہ سے طویل حدیث میں نقل کیا، انہوں نے نبی علیہ السلام سے نقل کیا کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا:

» فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي غَيْرِ الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ. فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ: نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ، هَذَا مَكَانُنَا حَتَّى يَأْتِيَنَا رَبُّنَا، فَإِذَا أَتَانَا رَبُّنَا عَرَفْنَاهُ، فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ، فَيَقُولُ: أَنَا

(1) صحیح البخاری الرقم (6573) 8/117

رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ: أَنْتَ رَبُّنَا فَيَتْبَعُونَهُ«[1]

(ترجمہ:) "اس وقت اللہ تعالیٰ ان کے سامنے اس صورت میں آئے گا جس کو وہ پہچانتے نہ ہوں گے، اور کہے گا کہ میں تمہارا رب ہوں۔ لوگ کہیں گے: تجھ سے اللہ کی پناہ۔ ہم اپنی جگہ پر اس وقت تک رہیں گے جب تک کہ ہمارا پروردگار ہمارے سامنے نہ آئے۔ جب ہمارا رب ہمارے پاس آئے گا تو ہم اسے پہچان لیں گے، پھر حق تعالیٰ اس صورت میں آئے گا جس کو وہ پہچانتے ہوں گے اوز ان سے کہا جائے گا: میں تمہارا رب ہوں! لوگ کہیں گے کہ تو ہمارا رب ہے، پھر وہ اسی کو تکتے رہیں گے"۔

اس حدیث کی دو تاویلیں ہیں:

پہلی تاویل: "فِي غَيْرِ الصُّورَةِ" میں فِي باء کے معنی میں ہے۔ حدیث کا معنی یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ ان کے پاس ایسی صورت کے ساتھ آئے گا کہ جو صورت دنیا میں ان کی پہچان کے علاوہ تھی، اور یہ اس طرح ہوگی کہ اللہ تعالیٰ ان کو اپنے فرشتوں میں سے ایک فرشتہ دکھائے گا۔

اس کی مثال حضرت ابن عباس کے اس قول میں ملتی ہے جو انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں کی:

﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾.

(البقرۃ آیت:210)

(ترجمہ:) "کاہے کے انتظار میں ہیں، مگر یہی کہ اللہ کا عذاب آئے چھائے ہوئے بادلوں میں"۔

"فِي ظُلَلٍ" میں فی باء کے معنی میں ہے۔

حدیث میں مذکورہ صورت سے آواز آئے گی کہ میں تمہارا رب ہوں۔ گویا کہ یہ

(1) الأسماء والصفات للبیہقی الرقم (640) 2/ 64: الإبانۃ الکبری لابن بطۃ الرقم (185) 7/ 244)

دارِ آخرت میں مکلفین کے لئے دوسری تکلیف ہوگی اور اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ مسلمان اپنے قول پر ثابت قدم رہیں گے، اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ "دنیا تکلیف کا گھر ہے اور آخرت صلہ کا گھر ہے" تو یہ عموم کی وجہ سے اور غلبے کی وجہ سے کہا جاتا ہے۔ اگرچہ ان دونوں دار میں سے ایک دار میں جو معاملہ ہوتا ہے وہ دوسرے میں بہت ہی کم ہوتا ہے۔

باقی رہا نبی علیہ السلام کا یہ فرمان: "بیشک وہ کہیں گے جب ہمارا رب ہمارے پاس آئے گا تو ہم اس کو پہچان لیں گے"۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب ہمارے رب کا احسان واکرام ہمارے پاس آئے گا تو ہم پہچان جائیں گے۔

نبی علیہ السلام کا فرمان: "ان کے پاس اللہ تعالیٰ اس صورت میں آئے گا کہ جس کو وہ پہچانتے ہوں گے"۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اِحسان اور اِکرام کی نشانیوں میں سے وہ صورت آئے گی کہ جس کو وہ پہچانتے ہوں گے۔

نبی علیہ السلام کا فرمان: "اس دن لوگ کہیں گے کہ ہمارے درمیان اور ان کے درمیان نشانی ہے"۔ اس سے مراد یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی حقیقت میں جواہر اور اَعراض کی مثل نہیں ہے۔ جب وہ اس حقیقت کو پیش نظر رکھتے ہوئے اسے دیکھیں گے تو وہ اللہ تعالیٰ کو پہچان جائیں گے۔

دوسری تاویل: صورت سے مراد صفت ہے اور معنی یہ ہوگا کہ ان کو اللہ تعالیٰ کی زیارت کی ایسی پیاس اور شدت ہوگی کہ جس کے وہ عادی اور اس سے مانوس نہیں ہوں گے۔ پھر دوبارہ اپنی رحمت اور کرامت کے انوار کے ساتھ جب ان کے پاس آئے گا کہ جس کے وہ عادی ہوں گے تب وہ پہچان جائیں گے۔

چوتھی حدیث »رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ« کا جواب

نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے مروی ہے، آپ نے فرمایا:

»رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ« (1)

(1) مسند البزار الرقم (4727) 11/ 42؛ السنة لابن أبي عاصم الرقم (467) 1/ 203

(ترجمہ:) "میں نے اپنے رب کو بہترین صورت میں دیکھا"۔

نبیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان: "فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ، یعنی بہترین صورت"۔ یہ دیکھنے والے کی صفت بھی بن سکتا ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ میں امیر کے پاس گیا بہترین صورت پر یعنی میں بہترین صورت اور حالت پر تھا۔

"فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ، یعنی بہترین صورت"۔ یہ مرئی یعنی جس کو دیکھا جارہا ہے اس کی صفت بھی بن سکتا ہے۔

اگر یہ دیکھنے والے کی صفت بنے تو نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان: "فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ، یعنی بہترین صورت"۔ اس کی دو تاویلیں ہوسکتی ہیں:

پہلی تاویل: یہاں صورت سے مراد نفسِ صورت ہے۔ حدیث کا معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو مزین کیا اور مخلوق کی صورت کو جمال عطا فرمایا جس وقت نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے اپنے رب کو دیکھا اور یہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے حق میں انعام اور اکرام کی زیادتی کے سبب تھا۔

دوسری تاویل: صورۃ سے مراد صفت ہے۔ جب نبی علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا تو اس وقت آپ علیہ السلام بہترین صورت و حالت میں تھے، نبی علیہ السلام نے اپنی مذکورہ حدیث میں اسی کی خبر دی۔ اور اللہ تعالیٰ نے نبی علیہ السلام پر بہت انعام و اکرام فرمایا۔ اسی طرح ایسا بھی ہوتا ہے کہ کبھی دیکھنے والا "مرئی"، یعنی جس کو دیکھا جارہا ہے اس سے عزت اور احترام کے ساتھ ملاقات کرتا ہے، اور کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے۔ ہم نے پہچان لیا کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کی جو حالت تھی وہ کمال اور جمال والی تھی۔

اور اگر "فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ، یعنی بہترین صورت"۔ مرئی (جس کو دیکھا جارہا ہے) اگر اللہ تعالیٰ کی صفت بنائیں تو اس میں کئی تاویلیں ہیں:

پہلی تاویل: نبی علیہ السلام نے خواب کی حالت میں اللہ تعالیٰ کو ایک مخصوص صورت میں دیکھا ہے اور یہ ممکن ہے، کیونکہ خواب خیال کے تصورات میں سے ہے اور خواب

صورت خیالیہ سے جدا نہیں ہوسکتا (یعنی اس صورت خیالیہ کو خواب تک محدود رکھیں گے)۔

دوسری تاویل: صورت سے مراد صفت ہے۔ جس وقت نبی علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا تو اللہ تعالیٰ نے مزید انعام واکرام کیا۔ حدیث کا معنی یہ ہوگا کہ میں نے اللہ تعالیٰ کو بہترین اور بہت جمال والی ہیئت پر دیکھا۔

تیسری تاویل: نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے جب اللہ تعالیٰ کو دیکھا تو اللہ تعالیٰ کے جلال اور اس کی عزت وعظمت کی صفات میں سے کسی ایک پر مطلع ہو گئے جس پر پہلے مطلع نہیں تھے (اسی کے متعلق آپ نے فرمایا تھا)۔

پانچویں حدیث »فَوَضَعَ يَدَهُ بَيْنَ كَتِفَيَّ فَوَجَدْتُّ بَرْدَهَا« کا جواب

حضرت ابن عباس نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت کرتے ہیں آپ علیہ الصلوۃ والسلام نے فرمایا:

» رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ فَقُلْتُ: لَبَّيْكَ رَبِّي وَسَعْدَيْكَ قَالَ: فِيمَ يَخْتَصِمُ الْمَلَأُ الْأَعْلَى؛ قُلْتُ: رَبِّي لا أَدْرِي قَالَ: فَوَضَعَ يَدَهُ بَيْنَ كَتِفَيَّ فَوَجَدْتُّ بَرْدَهَا بَيْنَ ثَدْيَيَّ فَعَلِمْتُ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَبِّي وَسَعْدَيْكَ قَالَ: فِيمَ يَخْتَصِمُ الْمَلَأُ الْأَعْلَى؛ قُلْتُ: رَبِّي فِي الْكَفَّارَاتِ وَالْمَشْيِ عَلَى الْأَقْدَامِ إِلَى الْجَمَاعَاتِ وَإِسْبَاغِ الْوُضُوءِ فِي الْمَكْرُوهَاتِ وَانْتِظَارِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ« (1)

(ترجمہ:) "میں نے اپنے رب کو بہترین صورت میں دیکھا پس اللہ تعالیٰ نے اپنا دستِ قدرت میرے کندھوں کے درمیان رکھا تو میں نے اس کی ٹھنڈک اپنے سینے کے درمیان پائی، پس جو کچھ آسمان اور زمین کے درمیان تھا، میں نے پہچان لیا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اے محمد! میں نے کہا: میں حاضر ہوں۔

(1) مسند البزار الرقم (4727) 11/42؛ المعجم الکبیر للطبرانی الرقم (938) 1/317)

فرمایا: ملاِ اعلیٰ کس چیز میں جھگڑا کر رہے ہیں؟ میں نے کہا: میرے رب! کفّارات میں، نماز باجماعت کی ادائیگی کے لیے قدموں کے بل چل کر آنے میں، مشکل حالت میں صحیح وضو کرنے میں اور نماز کے بعد دوسری نماز کے انتظار میں"۔

نبی علیہ السلام کا فرمان: "میں نے اپنے رب کو بہترین صورت میں دیکھا"۔ اس کی تاویل گزر چکی ہے۔

آپ علیہ السلام کا فرمان: "اللہ تعالیٰ نے اپنا دستِ قدرت میرے دونوں کندھوں کے درمیان رکھا"۔ اس کی دو تاویلیں ہیں:

پہلی تاویل: اس سے نبی علیہ السلام کی حالتِ اہتمام میں مبالغہ اور آپ کی شان کا بڑھانا مراد ہے۔ جس طرح یہ کہا جاتا ہے کہ اس کام میں میرا ہاتھ ہے یعنی فلاں کام اسی کے زیر سایہ مکمل ہوا۔

دوسری تاویل: "یَدٌ" سے مراد نعمت ہے۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ اسے یدِ بیضا یعنی بخت والا ہاتھ حاصل ہے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے کہ فلاں کے ہاتھ بہت وسیع ہیں یا لمبے ہیں۔

نبی علیہ السلام کا فرمان: "بَیْنَ کَتِفَی، میرے دونوں کندھوں کے درمیان" اگر یہ لفظ اپنی حالت میں صحیح ہے تو اس سے مراد یہ کہ اللہ تعالیٰ کے لطف اور رحمت کی انواع آپ کے دل تک پہنچیں۔ بعض روایت میں "بَیْنَ کَنَفَی" بھی ہے تو اس سے مراد کہ جس طرح کہا جاتا ہے کہ وہ اس کے سایہِ عاطفت میں ہے، یا زیرِ سایہ ہے۔

اور نبی علیہ السلام کا فرمان: "اس کی ٹھنڈک کو میں نے پایا"۔ اس سے مراد نعمت کی ٹھنڈک اور اس کی راحت ہے۔ جس طرح یہ کہا جاتا ہے کہ جب اسے راحت پہنچے گی تو زندگی سکون والی ہوگی۔ ان الفاظ کی معرفت کے کمالات بھی مراد لیے جا سکتے ہیں۔

اور آپ علیہ السلام کا فرمان: "مشرق ومغرب کے درمیان سب کچھ جان گیا"۔ یہ

تبھی ہوا کہ جب اللہ تعالیٰ نے آپ کے دل کو منور کر دیا اور اللہ تعالیٰ نے آپ کے دل کو اپنے معارف کے لیے کشادہ کر دیا۔

بعض روایت میں ہے کہ "میں نے انگلیوں کے پوروں تک ٹھنڈک پائی"۔اس کی تاویل آگے آئے گی۔ان شاء اللہ!

دوسری فصل: لفظ "شخص" میں

یہ لفظ قرآن پاک میں وارد ہوا ہے۔اور نبی علیہ السلام سے بھی مروی ہے۔

آپ علیہ السلام نے فرمایا:

»لَا شَخْصَ أَحَبُّ لِلْغَيْرَةِ مِنَ اللهِ« (1)

(ترجمہ:) "اللہ تعالیٰ سے زیادہ غیرت والی کوئی ہستی نہیں ہو سکتی"۔

اس حدیث میں دو لفظ ہیں جن کی تاویل ضروری ہے۔

پہلا لفظ "شخص" ہے۔اس سے معین ذات اور حقیقتِ مخصوصہ مراد ہے، کیونکہ جس جسم میں شخصیت اور حجم دونوں ہوں، اس کا ایک ہونا ضروری ہے۔تو شخصیت کا اطلاق ایک ہی پر ہوگا کیونکہ دو لازم چیزوں میں سے ایک چیز پر کسی لفظ کے اطلاق سے دوسرا بھی شامل ہوتا ہے۔

دوسرا لفظ "غیرت" ہے۔ اس کا معنی زجر وتوبیخ ہے، کیونکہ غیرت ایک نفسانی کیفیت ہے جو (نافرمانی پر) زجر وتوبیخ کا تقاضا کرتی ہے۔تو یہاں مسبب سے سبب مراد لیا گیا ہے۔

تیسری فصل: لفظ "نفس" میں

یہ لفظ قرآن اور احادیث دونوں میں وارد ہوا ہے۔

---

(1) فی صحیح مسلم: » أَتَعْجَبُونَ مِنْ غَيْرَةِ سَعْدٍ، فَوَاللهِ لَأَنَا أَغْيَرُ مِنْهُ، وَاللهُ أَغْيَرُ مِنِّي، مِنْ أَجْلِ غَيْرَةِ اللهِ حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ، مَا ظَهَرَ مِنْهَا، وَمَا بَطَنَ، وَلَا شَخْصَ أَغْيَرُ مِنَ اللهِ، وَلَا شَخْصَ أَحَبُّ إِلَيْهِ الْعُذْرُ مِنَ اللهِ، مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ بَعَثَ اللهُ الْمُرْسَلِينَ، مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ، وَلَا شَخْصَ أَحَبُّ إِلَيْهِ الْمِدْحَةُ مِنَ اللهِ، مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ وَعَدَ اللهُ الْجَنَّةَ« (الرقم (1499) 2/1136)

قرآن پاک میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لئے اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾. (طٰہٰ آیت:41)

(ترجمہ:) "اور میں نے تجھے خاص اپنے لئے بنایا"۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے حکایت کرتے ہوئے فرمایا:

﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾. (المائدۃ آیت:116)

(ترجمہ:) "تو جانتا ہے جو میرے جی میں ہے اور میں نہیں جانتا جو تیرے علم میں ہے"۔

اہل ثواب کی صفت کے بارے میں فرمایا:

﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾. (الأنعام آیت:54)

(ترجمہ:) "تمہارے رب نے اپنے ذمہ کرم پر رحمت لازم کرلی ہے"۔

اور نافرمانوں کو خوف دلانے کے لیے فرمایا:

﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾. (آل عمران آیت:30)

(ترجمہ:) "اور اللہ تمہیں اپنے عذاب سے ڈراتا ہے"۔

احادیث مبارکہ میں بھی یہ لفظ بکثرت وارد ہوا ہے۔

پہلی حدیث: حضرت ابوصالح، حضرت ابوہریرہ سے اور وہ نبی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: رب تعالیٰ فرماتا ہے:

» أَنَا مَعَ عَبْدِي حين يَذْكُرُنِي، فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نفسِي، وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَإٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَإٍ خَيْرٍ مِنْهُ «(1)

(ترجمہ:) "میں اپنے بندے کے ساتھ ہوتا ہوں جس وقت وہ میرا ذکر کرتا ہے پس اگر وہ میرا ذکر اپنے دل میں کرے تو میں اس کا ذکر اپنے نفس میں کرتا ہوں، اور اگر وہ میرا ذکر جماعت میں کرے تو میں اس کا ذکر اس کی جماعت

(1) صحیح البخاری الرقم(7405)9/121)

سے زیادہ بہتر جماعت میں کرتا ہوں"۔

دوسری حدیث: آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا:

»سُبْحَانَ اللّٰهِ وَبِحَمْدِهِ عَدَدَ خَلْقِهِ وَرِضَا نَفْسِهِ وَزِنَةَ عَرْشِهِ« (1)

(ترجمہ:) "اللہ تعالیٰ کی پاکی اور حمد ہے، اس کی مخلوق کی تعداد، اس کے نفس کی رضا اور اس کے عرش کے برابر"۔

تیسری حدیث: حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے نبی علیہ السلام نے فرمایا:

»لَمَّا قَضَى اللّٰهُ الْخَلْقَ، كَتَبَ فِي كِتَابِهِ عَلَى نَفْسِهِ، فَهُوَ مَوْضُوعٌ عِنْدَهُ إِنَّ رَحْمَتِي تَغْلِبُ غَضَبِي« (2)

(ترجمہ:) "جب اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو پیدا کرنے کا فیصلہ کیا تو اپنی کتاب میں اپنے نفس پر لازم کر دیا کہ وہ کتاب اسی کے پاس ہے کہ میری رحمت میرے غضب پر غالب ہوگی"۔

لغت میں نفس کے کئی معنی آئے ہیں، جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

پہلا معنی: "بدن"۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾. (آل عمران آیت: 185)

(ترجمہ:) "ہر جان کو موت چکھنی ہے"۔

جس طرح یہ کہتے ہیں کہ تو اپنے نفس میں کیسا ہے؟ یعنی تیرے بدن کی کیفیت کیا ہے؟

دوسرا معنی: "خون"۔ جیسے کہا جاتا ہے: اس حیوان کا بہنے والا خون ہے۔

عورت کے بچے کی ولادت کے وقت کہا جاتا ہے کہ وہ نفاس والی ہوگئی، ولادت کے بعد خون کے نکلنے کی وجہ سے۔

---

(1) صحیح مسلم الرقم (2726) 4/2090

(2) صحیح مسلم الرقم (2751) 4/2108

تیسرا معنی: "روح"۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿يَاأَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. ارْجِعِي﴾. (الزمر آیت:42)

(ترجمہ:) "اے اطمینان والی جان، واپس ہو"۔

چوتھا معنی: "عقل"۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا﴾. (الزمر آیت:42)

(ترجمہ:) "اور وہی ہے جو رات کو تمہاری روحیں قبض کرتا ہے اور جانتا ہے جو کچھ دن میں کماؤ"۔

کیونکہ احوال اپنی حقیقت کے ساتھ نیند کی حالت میں صرف اور صرف عقل کی وجہ سے باقی رہتے ہیں اور یہ احوال بیداری اور نیند کے وقت مختلف ہوتے ہیں۔

پانچواں معنی: "کسی شے کی ذات اور اس کی حقیقت"۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَمَا يَخْدَعُوْنَ اِلَّآ اَنْفُسَهُمْ﴾ (البقرۃ آیت:9). ﴿فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾ (البقرۃ آیت:54). ﴿وَلَٰكِن ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ﴾ (ھود آیت:101).

(ترجمہ:) "وہ اپنے آپ کو دھوکہ دیتے ہیں۔ پس تم اپنے آپ کو قتل کرو، اور لیکن انہوں نے اپنے آپ سے ظلم کیا"۔

مذکورہ تفصیل کے پیشِ نظر لفظ "نفس" اللہ تعالیٰ کے حق میں صرف اور صرف ذات اور حقیقت کے لیے ہے۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان: "وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِيْ" تاکید کے لئے ہے جو مزید مبالغہ پر دلالت کرتا ہے۔ انسان خود کہتا ہے کہ اس گھر کو میں نے بنایا، اپنی ذات کے لیے میں نے اس کو تعمیر کیا۔ تو یہ بھی مبالغہ ہے۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان: "تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ" اس سے مراد یہ ہے کہ تو جانتا ہے میری معلومات کو، میں تیری معلومات کو نہیں جانتا۔ اسی طرح بقیہ آیات میں ہے۔

نبی علیہ السلام کا فرمان: "اگر کوئی میرا ذکر اپنے نفس میں کرے تو میں اس کا ذکر اپنے نفس میں کرتا ہوں"۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اگر کوئی میرا ذکر اس حال میں کرے کہ دوسرے اس پر مطلع نہ ہوں تو میں بھی اپنے انعام واحسان سے اس کو یاد کرتا ہوں اور اس پر میرے بندوں میں سے کوئی مطلع نہیں ہوتا، کیونکہ نفس میں ذکر سے مراد پوشیدہ گفتگو ہے، اور ذکر جو نفس میں پوشیدہ ہو یہ اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔

نبی علیہ السلام کا فرمان: "سبحان اللہ! اس کے نفس کی رضا اور اس کے عرش کے برابر"۔ اس سے مراد جس کو اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے لئے چن لیتا ہے یعنی تسبیح کے اعتبار سے جو اس کے لائق ہے۔

آپ علیہ السلام کا فرمان: "اپنے نفس پر لکھ دیا"۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اپنے ذمہ کرم پر کام کو لازم کر دیا۔

اور "عَلَىٰ نَفْسِهِ" سے مراد تاکید اور مبالغہ ہے یعنی واجب ہونے میں اور لزوم میں۔

الغرض ان مقامات پر نفس سے مراد ذات ہے۔

چوتھی فصل: لفظ "صمد" میں

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾.

(ترجمہ:) "اللہ بے نیاز ہے"۔

بعض نے اس کی تفسیر میں ذکر کیا کہ "صمد" وہ جسم ہے کہ جس کے درمیان کوئی خلا نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے بھری ہوئی بوتل کے لیے کہا جاتا ہے: "الصماد"۔ اور "شیء مصمد" یعنی ٹھوس چیز جس میں کوئی خلا نہ ہو۔

ابن قتیبہ نے اس کی تفسیر میں کہا کہ "صمد" کی دال تاء سے بدل کر آئی ہے۔

بعض نے کہا: صمد سے مراد وہ پتھر ہے جس پر غبار نہیں آ سکتا اور اس میں کوئی چیز داخل نہیں ہو سکتی، نہ اس سے نکل سکتی ہے۔

مشبہ کے بعض جُہّال نے اس آیت کو اللہ کے جسم ہونے پر دلیل بنایا، جبکہ یہ باطل ہے، کیونکہ ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک ہے جو کہ جسم کے منافی ہے۔

اس آیت کا مقدمہ دلالت کرتا ہے کہ الصمد سے مذکورہ معنی مراد لینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ صمد اِس صورت میں ٹھوس جسم کی صفت ہے جبکہ اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے۔

اس کی دو تاویلیں ہیں:

پہلی تاویل: الصمد مفعول کے معنی میں ہے، معنی یہ ہوا کہ جس کی طرف قصد کیا جاتا ہو، یعنی جس کی طرف اپنی ضرورتوں میں قصد کیا جاتا ہو۔ شاعر نے کہا:

"سن لو! بنی اسد دو افراد کی موت کی خبر دینے والے نے جلدی کی،

وہ دو افراد ابن مسعود اور خالد بن نضلہ ہیں جن کی طرف رجوع کیا جاتا ہے"۔

دوسرے شاعر نے کہا:

"میں نے اس کے پاس اپنی تلوار کو بلند کیا پھر اس سے کہا:

اسے پکڑ، اے کاٹنے والے! تو سردار ہے، تیری طرف رجوع کیا جاتا ہے"۔

اس معنی پر یہ بھی دلیل ہے جو ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو صحابہ کرام نے عرض کی: صمد کیا ہے؟ آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا:

»السَّيِّدُ الَّذِي يُصْمَدُ إِلَيْهِ فِي الْحَوَائِجِ« (1)

(ترجمہ:) "وہ سردار جس کی طرف اپنی ضرورتوں کے پورا کرنے کا قصد کیا جائے"۔

ابو اللیث نے کہا: "صمدت صمد هذا الأمر" یعنی میں نے اس معاملے کا قصد کیا۔

دوسری تاویل: ہم تسلیم کرتے ہیں کہ صمد اصلِ لغت میں وہ ٹھوس چیز ہے جس میں کوئی شے داخل نہیں ہو سکتی کے معنی کے لیے ہے۔ مگر ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ معنی اللہ تعالیٰ کے حق میں ممکن نہیں ہے، تو اس لفظ کو اس کے مجاز پر محمول کرنا واجب ہے، کیونکہ صمد کے لغوی

---

(1) الأسماء والصفات للبیہقی الرقم (104) 1/159

معنی سے اللہ تعالیٰ پاک ہے، اوراس سے بھی پاک ہے کہ کسی سے جدااورالگ ہو، اوروہ غیر کے اثر کوقبول کرے۔ وہ واجب الوجود ہے اس کی ذات کا تقاضا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کمی اور زیادتی کو قبول نہیں کرتا تو صمد سے مراد اللہ تعالیٰ کے حق میں بمعنی قصد کے ہے کہ جس کی طرف ضرورتوں کو پورا کرنے کے وقت قصد کیا جائے۔

پانچویں فصل: لفظ "لِقاء" میں

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾

(البقرۃ آیت:46)

(ترجمہ:) "جنہیں یقین ہے کہ انہیں اپنے رب سے ملنا ہے اور اسی کی طرف پھرنا"۔

اورفرمایا:

﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ﴾. (الکہف آیت:110)

(ترجمہ:) "توجسے اپنے رب سے ملنے کی امید ہو"۔

اورفرمایا:

﴿بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾. (السجدۃ آیت:10)

(ترجمہ:) "بلکہ وہ اپنے رب کے حضور حاضری سے منکر ہیں"۔

حدیث پاک میں نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا:

» مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ، وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ« (1)

(ترجمہ:) "جو اللہ تعالیٰ سے ملاقات کو پسند کرے اللہ تعالیٰ بھی اس کی ملاقات کو پسند کرتا ہے"۔

(1) صحیح البخاری الرقم (6508) 8/106

مشبہ نے کہا: لقاء (ملاقات) جسم کی صفات میں سے ہے، کہا جاتا ہے کہ دو لشکر آپس میں مل گئے یعنی جب وہ دونوں مکان کے اعتبار سے ایک دوسرے کے قریب ہو گئے۔

جب دلائل سے ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے تو پھر اس لفظ کی تاویل کرنا واجب ہے۔

اس کی دو تاویلیں ہیں:

پہلی تاویل: جب کوئی شخص کسی انسان سے ملتا ہے تو اس کو پا لیتا ہے اور اس کو دیکھ لیتا ہے۔ تو یہاں لقاء سے مراد "دیکھنا" ہے، اور یہ مسبب کو سبب کا نام دینے کے قبیل سے ہے۔

دوسری تاویل: جب کوئی شخص کسی بادشاہ کے پاس حاضر ہو اور اس سے ملاقات کرے تو وہ شخص اس کے حکم اور اسی کے زیرِ سایہ ہوتا ہے۔ اپنے دفاع میں کوئی حیلہ نہیں پیش کر سکتا، تو یہ ملاقات اس بادشاہ کی طاقت وقدرت کے ظہور کا سبب بن جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت اور طاقت، اس کا قہر اور اس کے عذاب کی شدّت جب اس دن ظاہر ہو گی تو اسی حالت سے اس ملاقات کو تعبیر کیا۔

اور ہماری اس تاویل پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ کوئی بھی شخص نہیں کہتا کہ مخلوق اللہ سے ملاقات کرے گی اس طرح کے مخلوق کی ذاتیں اللہ تعالیٰ کی ذات سے مس کریں گی۔ لہذا جب لقاء کو مس اور مکان کے لحاظ سے قربت پر محمول کرنا باطل ہو گیا تو وہی معنی رہ گیا جو ہم نے ذکر کیا، یعنی رؤیت (دیکھنا) اور کسی کی حکومت اور حکمرانی کے تحت آ جانا۔

چھٹی فصل: لفظ "نور" میں

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ﴾. (النور آیت:35)

(ترجمہ:) "اللہ نور ہے آسمانوں اور زمین کا اس کے نور کی مثال ایسی جیسے ایک طاق"۔

ابن خزیمہ اپنی کتاب میں حضرت طاؤس سے اور وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنھما سے روایت کرتے ہیں کہ نبی علیہ الصلوۃ والسلام اپنی دعا میں یہ فرمارہے تھے:

» اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ نُورُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَلَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ قَيُّومُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ « (1)

(ترجمہ:) "اے اللہ! تیرے لیے حمد ہے تو زمین اور آسمان اور جو کچھ ان میں ہے ان سب کا نور ہے، تیرے لیے حمد ہے تو زمین اور آسمان اور جو کچھ ان میں ہے ان کو زندگی عطا کرنے والا ہے"۔

اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کو نورِ حسی جو آنکھوں سے نظر آتا ہے، پر محمول کرنا درست نہیں ہے۔لہذا اس کی تاویلیں درج ذیل ہیں:

پہلی تاویل: اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ وہ نور ہے بلکہ فرمایا: وہ زمین اور آسمان کا نور ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے لحاظ سے نور ہوتا تو اس اضافت کا کوئی فائدہ نہ ہوتا۔

دوسری تاویل: اگر اللہ تعالیٰ زمین اور آسمان کا نور بمعنی روشنی کے ہے جو محسوس کی جا سکتی ہے، تو پھر ضروری ہے کہ زمین اور آسمان میں کبھی بھی اندھیرا نہ ہو کیوں کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے ہے ہمیشہ رہے گا۔

تیسری تاویل: اگر اللہ تعالیٰ نور بمعنی روشنی کے ہے تو پھر جہان کی روشنی سورج، چاند، ستارے اور آگ کی روشنی سے بے نیاز ہوتی، جبکہ ایسا ہرگز نہیں۔

چوتھی تاویل: اللہ تعالیٰ کے فرمان "مَثَلُ نُورِهِ" میں نور کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف ہے، اب اگر اللہ تعالیٰ کی ذات نور ہوتی تو پھر یہ اضافت درست نہ ہوتی، کیونکہ شے کی اضافت اپنی ذات کی طرف نہیں ہوسکتی۔ لہذا اللہ تعالیٰ کی ذات نور نہیں ہے تبھی اضافت کی گئی ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

(1) مصنف عبدالرزاق الرقم (2564) 2/78)

﴿يَهۡدِي اللّٰهُ لِنُوۡرِهٖ مَنۡ يَّشَآءُ﴾. (النورآیت:35)

(ترجمہ:) "اللہ اپنے نور کی راہ بتاتا ہے جسے چاہتا ہے"۔

پانچویں تاویل: اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوۡرَ﴾. (الأنعام آیت:1)

(ترجمہ:) "اور اندھیریاں اور روشنی پیدا کی"۔

اس سے ظاہر ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ اَنوار کا خالق ہے۔ (تو وہ جس شے کا خالق ہے وہ شے اس کی ذات میں نہیں ہو سکتی)۔

چھٹی تاویل: نور اندھیرے سے ختم ہو سکتا ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ نورِ حسّی کا عین ہوتا تو وہ بھی عدم کو قبول کرتا جبکہ عدم قدیم اور واجب الوجود پر محال ہے۔

ساتویں تاویل: تمام اجسام ایک دوسرے کے مماثل ہیں اس کی تحقیق گزر چکی ہے۔ لہذا حقیقت و ماہیت میں برابری ہونے کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ نور اور ظلمت دونوں مختلف ہیں۔ اسی طرح اجسام نور اور ظلمت کے لحاظ سے مختلف ہیں۔ لہذا نور ایک روشنی ہے، عرَض ہے اور اَجسام کے ساتھ قائم ہے۔ اور عرَض الٰہ نہیں بن سکتی۔

ان وجوہ سے ثابت ہوا کہ نور کو نورِ حسّی اور روشنی پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے بلکہ اس کا معنیٰ ہے: اللہ تعالیٰ زمین اور اہل آسمان کا ھادی ہے، زمین اور آسمان کو روشن کرنے والا ہے بہترین طریقے اور بہترین تدبیر پر۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ فلاں نے اس شہر کو روشن کیا، یعنی وہ اس کی درستگی کا باعث بنا۔

بعض نے اس کو "لِلّٰهِ نُوۡرُ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ" بھی پڑھا، یعنی آسمانوں اور زمین کا نور اللہ کے لیے ہے۔

ساتویں فصل: لفظ "حجاب" میں

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿كَلَّآ اِنَّهُمۡ عَنۡ رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٍ لَّمَحۡجُوۡبُوۡنَ﴾. (المطففین آیت:15)

(ترجمہ:)"ہاں ہاں بے شک وہ اس دن اپنے رب کے دیدار سے محروم ہیں"۔

معترضین نے یہ کہا کہ حجاب بغیر اجسام کے ممکن نہیں ہے پھر انہوں نے بہت ساری احادیث مبارکہ کو دلیل بنایا۔

پہلی حدیث: صاحب شرح السنہ نے اپنی کتاب کے باب رد علی الجہمیہ میں روایت کیا، حضرت ابوموسیٰ اشعری کہتے ہیں:

»قَامَ فِينَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ لَا يَنَامُ، وَلَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَنَامَ، يَخْفِضُ الْقِسْطَ وَيَرْفَعُهُ، يُرْفَعُ إِلَيْهِ عَمَلُ اللَّيْلِ قَبْلَ عَمَلِ النَّهَارِ، وَعَمَلُ النَّهَارِ قَبْلَ عَمَلِ اللَّيْلِ، حِجَابُهُ النُّورُ، لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ« (1)

(ترجمہ:)"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہم میں پانچ کلمات کے ساتھ کھڑے ہو گئے، آپ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ سوتا نہیں اور سونا اس کے لائق نہیں، لیکن وہ انصاف میں نرمی برتتا ہے، اور اس کی بارگاہ میں رات کے عمل دن کے عمل سے پہلے، اور دن کے عمل رات کے عمل سے پہلے پیش کیے جاتے ہیں۔ اُس کا حجاب نور ہے اگر اس کو کھول دے تو اللہ تعالیٰ کے اَنوار سے اللہ تعالیٰ کی بصارت اس کی مخلوق میں جہاں تک جائے گی ان کو جلا کر راکھ کر دیں"۔

مصنف نے کہا: اس حدیث کو شیخین یعنی امام بخاری اور امام مسلم نے برقرار رکھا۔

نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان: "يَخْفِضُ الْقِسْطَ وَيَرْفَعُهُ" کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے بندوں کے اعمال کے عدل کرنے میں رعایت کرتا ہے۔ جیسا کہ اس نے فرمایا:

﴿وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾. (الحجر آیت:21)

(1) صحیح مسلم الرقم (195) 1/70

(ترجمہ:) "اور ہم اسے نہیں اتارتے مگر ایک معلوم اندازے سے"۔

دوسری حدیث: جو کتبِ مشہورہ میں نبی علیہ الصلوۃ والسلام سے مروی ہے:

» إِنَّ اللهَ تَعَالَى سَبْعِيْنَ حِجَابًا مِنْ نُوْرٍ لَوْ كَشَفَهَا لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ كُلَّ مَا أَدْرَكَ بَصَرَهُ « (1)

(ترجمہ:) "اللہ تعالیٰ کے لیے نور کے ستر پردے ہیں۔ اگر ان کو کھول دے تو جہاں تک اللہ تعالیٰ کی بصارت جائے گی اس کے چہرے کے انوار ان سب چیزوں کو جلا کر راکھ کر دیں"۔

تیسری حدیث: اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿لِلَّذِيْنَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَزِيَادَةٌ﴾. (یونس آیت:26)

(ترجمہ:) "بھلائی والوں کے لئے بھلائی ہے اور اس سے بھی زائد"۔

اس آیت کی تفسیر میں مروی ہے:

» إِنَّهُ تَعَالَى يَرْفَعُ الْحِجَابَ، فَيَنْظُرُوْنَ إِلَى وَجْهِهِ تَعَالَى «.

(ترجمہ:) "بیشک اللہ تعالیٰ پردے کو اٹھادے گا تو لوگ اللہ تعالیٰ کی زیارت کریں گے"۔

اس آیت میں ہمارے اصحاب نے جو تاویل کی ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق سے پردہ یعنی پوشیدگی اختیار کی ہوئی ہے۔ اس کی تاویل یوں جائز نہیں کہ وہ ان سے پوشیدہ ہے، کیونکہ لفظ احتجاب کا مطلب قوت اور قدرت ہے، اور لفظ حجاب میں عجز اور ذلالت ہے۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے: سلطان اپنے غلام سے پوشیدہ ہو گیا۔ اسی طرح کہا جاتا ہے: فلاں کو فلاں کی بارگاہ میں داخل ہونے سے روک دیا گیا۔ تو حجاب کی حقیقت کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا محال ہے، کیونکہ اس کا معنی ہے: حجاب ایک ایسا جسم ہے جو دو جسموں

(1) فی المعجم الأوسط: » سَأَلْتُ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، هَلْ تَرَى رَبَّكَ؛ قَالَ: إِنَّ بَيْنِي وَبَيْنَهُ سَبْعِينَ حِجَابًا مِنْ نُورٍ، لَوْ رَأَيْتُ أَدْنَاهَا لَاحْتَرَقْتُ « (الرقم (6407) 6/278)

کے درمیان حائل ہوتا ہے۔ لہذا اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے انسان میں دیکھنے کی قوت ہی پیدا نہیں کی۔

جو رؤیت کا انکار کرتے ہیں ان کے رد کے لئے ان آیات اور احادیث کی تاویل یوں ہوگی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے احسان اور فضل کے آثار کو انسان تک پہنچنے سے روک دیا ہے۔

پہلی حدیث کا جواب: اس حدیث میں فرمایا: "اللہ کا پردہ نور ہے"۔ ہر شے جس کو دوسری شے کا مؤثر فرض کرتے ہیں، تو ہر کمال جو اثر کو حاصل ہو در اصل وہ مؤثر سے مستفاد ہوتا ہے۔ نیز یہ کمال جو اثر کو حاصل ہے وہ مؤثر بطریقِ اولی اور اقوی حاصل ہوگا۔ پھر اس میں کوئی شک نہیں کہ حقیقی کمالات عطا کرنے والا وہی اللہ تعالیٰ ہے۔

اور تمام ممکنات کے تمام کمالات اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں کالعدم ہیں، کیونکہ تمام ممکنات چاہے وہ عالم اَجسام ہوں یا عالم اَرواح، ہر ایک کا تعلق عالمِ عناصر سے ہے۔ اور جب ان کی نسبت عالمِ افلاک کی طرف ہو تو یہ سب کچھ کالعدم ہیں۔ پھر زمین کے چوتھائی حصے پر رہنے والی انسانی مخلوق کے کمال کی نسبت جب عالمِ عناصر کی طرف ہو تو وہ کالعدم ہیں۔ پھر شخصِ معین کی نسبت اگر تمام انسانوں کی طرف ہو تو وہ کالعدم ہے۔ اس سے ظاہر ہو گیا کہ انسانِ معین کا کمال اللہ تعالیٰ کی بارگاہ بطریق اولی کالعدم ہے۔

اکیلے انسان کی روح اللہ تعالیٰ کے کمال کو قبول کرنے کی استطاعت نہیں رکھتی اور اس کو دیکھنے کی قوت نہیں رکھتی۔ بلکہ اَرواحِ بشریہ اس کے کمالات کے مراتب میں سے کسی ایک ادنی مرتبہ کو دیکھنے اور اس پر مطلع ہونے کے متحمل نہیں ہو سکتے۔ تو نبی علیہ السلام کے فرمان کا بھی یہی مطلب ہے کہ اس کی ذات کے انوار و تجلیات سب کچھ جلا کر رکھ دیں گے جہاں تک اس کی بصارت ہوگی۔

آٹھویں فصل: لفظ "قُرب" میں

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾. (ق آیت:16)

(ترجمہ:) "اور ہم دل کی رگ سے بھی اس سے زیادہ نزدیک ہیں"۔

نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے اللہ تعالیٰ سے حکایت کرتے ہوئے فرمایا:

» مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ شِبْرًا، تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَمَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا، تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا، وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً «(1)

(ترجمہ:) "جو بندہ میری طرف ایک بالشت بڑھتا ہے تو میں اس کے ایک ہاتھ قریب ہوتا ہوں، اور جو ایک ہاتھ میری طرف بڑھتا ہے تو میں دو ہاتھ اس کے قریب ہوتا ہوں، اور جو میری طرف چل کر آتا ہے میں اس کی طرف دوڑ کر جاتا ہوں"۔

استاذ ابن فورک نے اپنی کتاب "المتشابہات" میں حضرت ابن عباس سے ذکر کیا ہے کہ وہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت کرتے ہیں، آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا:

» يَدْنُو الْمُؤْمِنُ مِن رَبِّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يَضَعَ الْجَبَّارُ كَنَفَهُ فَيُقِرُّ بِذُنُوبِهِ، فَيَقُولُ: أَعْتَرِفُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَيَقُولُ تَعَالَى: سَتَرْتُهَا عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا، وَإِنِّي أَغْفِرُهَا لَكَ الْيَوْمَ، فَيُعْطَى صَحِيفَةَ حَسَنَاتِهِ، وَأَمَّا الْكُفَّارُ وَالْمُنَافِقُونَ، فَيُنَادِي بِهِمْ عَلَى رُؤُوسِ الأَشْهَادِ: ﴿هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ﴾ «(2)

(ترجمہ:) "قیامت کے دن مومن اپنے رب کے قریب ہو جائے گا، حتی کہ اللہ تعالیٰ اس کو رحمت کے سائے میں جگہ عطا فرمائے گا۔ پس بندہ اپنے گناہوں کا اقرار کرے گا اور وہ تین مرتبہ اقرار کرے گا۔ اللہ تعالیٰ فرمائے گا: میں نے جس طرح تجھ پر دنیا میں پردہ رکھا آج بھی تیرے گناہوں کو بخش دیا

(1) صحیح مسلم الرقم (2675)4/2061)

(2) صحیح البخاری الرقم (2441)3/128)

ہے اور پھر وہ اس کو نیکیوں کا رجسٹر عطا فرما دے گا۔ کفار اور منافقین کو پوری کائنات کے سامنے ندا کی جائے گی کہ یہ وہ لوگ ہیں کہ جنہوں نے اپنے رب کو جھٹلا دیا"۔

اللہ تعالیٰ کے قریب ہونے سے مراد اس کی رحمت کا اس کے بندے کے قریب ہونا ہے۔

نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان: "اللہ اپنا کتف (بازو) اس پر رکھ دے گا" تو اس سے بھی رحمت کی قربت مراد ہے۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے: میں فلاں کے انعام اور احسان کے زیرِ سایہ ہوں۔

بعض نے اس حدیث کو "فیضع الجبار کتفه" روایت کیا ہے۔ اس روایت کی تحریف پر سب متفق ہیں۔ اور اگر یہ روایت صحیح ہے تو اس کو رحمت اور بخشش کی قربت پر محمول کیا جائے گا۔

نویں فصل: لفظ "مجیء (آنے) اور نزول (اترنے)" میں

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾.

(البقرة آیت:210)

(ترجمہ:) "کا ہے کے انتظار میں ہیں مگر یہی کہ اللہ (کا عذاب) آئے چھائے ہوئے بادلوں میں سے"۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾. (الأنعام آیت:158)

(ترجمہ:) "یا تمہارے رب (کا عذاب) آئے"۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾. (الفجر آیت:22)

(ترجمہ:) "اور تمہارے رب (کا حکم) آئے"۔

اور احادیث مبارکہ میں سے صاحب السنہ نے باب احیاء آخر اللیل وفضلہ میں حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہما دونوں سے روایت کرتے ہیں، نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا:»

مَا اجْتَمَعَ قَوْمٌ يَذْكُرُونَ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ إِلَّا حَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ، وَغَشِيَتْهُمُ الرَّحْمَةُ، وَنَزَلَتْ عَلَيْهِمِ السَّكِينَةُ، وَذَكَرَهُمُ اللهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ«(1)

پھر نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا:

» إِنَّ اللهَ يُمْهِلُ حَتَّى إِذَا كَانَ ثُلُثُ اللَّيْلِ الْأَخِيرِ، يَنْزِلَ إِلَى هَذِهِ السَّمَاءِ، فَيَقُولُ: هَلْ مِنْ مُسْتَغْفِرٍ؟ هَلْ مِنْ تَائِبٍ؟ هَلْ مِنْ سَائِلٍ؟ هَلْ مِنْ دَاعٍ؟ إِلَى الْفَجْرُ «(2)

(ترجمہ:) "جب کوئی قوم اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنے کے لیے اکٹھی ہوتی ہے تو فرشتے ان کو ڈھانپ لیتے اور رحمت ان کو ڈھانپ لیتی ہے اور ان پر سکینہ نازل ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کا ذکر اپنے فرشتوں کے پاس کرتا ہے حتی کہ رات کا آخری تہائی شب جب ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس دنیا کے آسمان کی طرف اتر آتا ہے پس وہ گناہوں سے توبہ کرنے والے کو ندا دیتا ہے: کیا کوئی بخشش طلب کرنے والا ہے؟ کیا کوئی دعا کرنے والا ہے؟ کیا کوئی مانگنے والا ہے؟ یہ سلسلہ فجر تک جاری رہتا ہے"۔

اس کتاب کے مصنف نے کہا کہ یہ حدیث بالاتفاق صحیح ہے۔

ایک اور حدیث بھی اسی کے متعلق حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام

(1) صحیح مسلم الرقم (2700)4/2074

(2) صحیح مسلم الرقم (758)1/523

نے فرمایا:

«یَنْزِلُ رَبُّنَا کُلَّ لَیْلَةٍ إِلَی سَمَاءِ الدُّنْیَا حَتَّی یَبْقَی ثُلُثُ اللَّیْلِ الأَخِیرُ، فَیَقُولُ: مَنْ یَدْعُونِي فَأَسْتَجِیبَ لَهُ؟ مَنْ یَسْأَلُنِي فَأُعْطِیَهُ؟ مَنْ یَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ؟»(1)

(ترجمہ:) "ہمارا رب ہر رات کے آخری تہائی حصے میں دنیا کے آسمان کی طرف اتر آتا ہے پس وہ فرماتا ہے: کوئی ہے جو مجھ سے دعا کرے کہ میں اس کی دعا کو قبول کروں؟ کوئی ہے جو مجھ سے سوال کرے، میں اس کو عطاء کروں؟ جو بخشش طلب کرے میں اس کو بخش دوں"۔

مصنف نے کہا کہ یہ حدیث بھی بالاتفاق صحیح ہے۔

اسی طرح حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کی مذکورہ حدیث میں یہ الفاظ زیادہ ہیں:

« ثُمَّ یَبْسُطُ یَدَیْهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَی، یَقُولُ: مَنْ یُقْرِضُ غَیْرَ عَدُومٍ، وَلَا ظَلُومٍ »(2)

(ترجمہ:) "پھر اللہ تعالیٰ اپنے دست قدرت کو پھیلا دیتا ہے اور کہتا ہے: کون ہے جو تجھے قرض دے، ایسا قرض جو نہ ختم ہونے والا ہو، نہ کم پڑنے والا ہو؟"

اسی کتاب کے مصنف لیلۃ النصف من شعبان کے باب میں حضرت عروہ اور وہ حضرت عائشہ سے روایت کرتے ہیں، وہ فرماتی ہیں کہ ایک رات میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پاس نہیں پایا جب کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جنت البقیع میں تھے تو آپ علیہ السلام نے فرمایا:

«أَکُنْتِ تَخَافِینَ أَنْ یَحِیفَ اللهُ عَلَیْكِ وَرَسُولُهُ، قُلْتُ: یَا رَسُولَ اللهِ،

(1) سنن أبي داود الرقم (4733) 4/234

(2) صحیح مسلم الرقم (758) 1/522

إِنِّي ظَنَنْتُ أَنَّكَ أَتَيْتَ بَعْضَ نِسَائِكَ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَنْزِلُ لَيْلَةَ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا، فَيَغْفِرُ لأَكْثَرَ مِنْ عَدَدِ شَعْرِ غَنَمِ كَلْبٍ»(1)

(ترجمہ:) "نبی علیہ السلام نے فرمایا: کیا تم ڈر رہی تھیں کہ اللہ اور اس کا رسول تم پر ظلم کریں گے۔ میں نے کہا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم! میں نے گمان کیا کہ آپ میری باری کی جگہ کسی دوسری بیوی کے پاس تو نہیں چلے گئے۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا: اللہ تعالیٰ شعبان کی پندرہویں رات کو اتر آتا ہے پس وہ بنی کلب کی بکریوں کے بالوں کی تعداد سے زیادہ اپنے بندوں کی مغفرت فرماتا ہے"۔

امام بخاری نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا۔

مذکورہ آیات اور احادیث کی تاویلات درج ذیل ہیں:

آیت: "أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ" کی تاویلات

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾.

(البقرۃ آیت:210)

(ترجمہ:) "کا ہے کے انتظار میں ہیں مگر یہی کہ اللہ (کا عذاب) آئے چھائے ہوئے بادلوں میں سے"۔

اس آیت کی تفصیل دو طرح کی ہے:

پہلی قسم: ہم دلائل قاہرہ سے بیان کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آنے اور جانے سے پاک ہے۔

دوسری قسم: اس آیت کی تاویل ذکر کی جائے گی۔

(1) سنن الترمذی الرقم (739) 2/108

اللہ تعالیٰ پر "آنے، جانے" کا اطلاق درست نہیں

پہلی قسم کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر آنا اور جانا محال ہے جس کی وجوہات درج ذیل ہیں:

پہلی وجہ: علم العقیدہ میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جو چیز "آ" اور "جا" سکتی ہے وہ حادث سے جدا نہیں، اور جو حادث سے جدا نہ ہو وہ خود حادث ہے۔ لہذا جس کا آنا جانا ممکن ہو تو وہ خود حادث اور مخلوق ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اور اس پر یہ سب محال ہے۔

دوسری وجہ: جو چیز منتقل ہو سکتی ہو اور "آ، جا" سکتی ہو وہ محدود اور متناہی ہوتی ہے، پھر وہ مقدارِ معیّن کے ساتھ مختص ہو گی، اس صورت میں وہ کمی اور زیادتی کو بھی قبول کرے گی۔ پھر اس معین مقدار کے ساتھ خاص ہونے کے لیے کسی مخصِّص اور مرجِّح کا ہونا ضروری ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کے لیے مرجِّح اور مخصِّص کا ہونا محال ہے۔

تیسری وجہ: اگر ہم اس بات کو جائز قرار دے دیں کہ جو چیز "آ، جا" سکتی ہے وہ قدیم اور ازلی بھی ہوتی ہے۔ تو پھر چاند اور سورج بھی حرکت کرتے ہیں، آتے جاتے ہیں، پھر وہ بھی ازلی اور قدیم ہوئے۔ اس طرح ان کے الٰہ ہونے کی نفی نہیں کی جا سکتی جبکہ یہ سراسر باطل ہے۔

چوتھی وجہ: حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی قوم کا رد کیا اور ان پر اعتراض کیا؛ کیونکہ انہوں نے چاند، سورج اور ستاروں کو الٰہ بنا لیا تھا۔ اس کو اللہ تعالیٰ نے اس طرح ذکر کیا:

﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾. (الأنعام آیت:76)

(ترجمہ:) "مجھے خوش نہیں آتے ڈوبنے والے"۔

"اُفولٌ" کا معنی غائب ہونا اور حاضر ہونا ہے۔ جس نے اللہ تعالیٰ پر غائب اور حاضر ہونے کو جائز رکھا تو اس نے درحقیقت حضرت ابراہیم خلیل اللہ کی دلیل میں نقص نکالا جبکہ

اللہ تبارک وتعالیٰ نے اپنی اس فرمان کے ساتھ ان کی تصدیق کی:

﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ﴾. (الأنعام آیت:83)

(ترجمہ:) "اور یہ ہماری دلیل ہے کہ ہم نے ابراہیم کو اس کی قوم پر عطا فرمائی"۔

دوسری قسم تاویلات میں ہے۔جس کی تفصیل درج ہے:

آیت:﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾ کی تاویلات:

پہلی تاویل: آیت:"کاہے کے انتظار میں ہیں مگر یہی کہ اللہ آئے چھائے ہوئے بادلوں میں" سے مراد یہ ہے کہ وہ اس کا انتظار کرتے ہیں کہ ان کے پاس اللہ تعالیٰ کی آیات اور نشانیاں آجائیں۔تو یہاں اللہ تعالیٰ کی آیات کا آنا مراد ہے۔آیات اور نشانیوں کی عظمت اجاگر کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کا ذکر کردیا۔جیسا کہ کہا جاتا ہے: بادشاہ آگیا، جبکہ اس کی طرف سے اس کا بہت بڑا لشکر آتا ہے۔

اس تاویل کی صحت پر یہ بھی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے پہلے والی آیت میں فرمایا:

﴿فَإِن زَلَلْتُم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمُ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾. (البقرۃ آیت:209)

(ترجمہ:) "اور اگر اس کے بعد بھی بچ لو کہ تمہارے پاس روشن حکم آچکے تو جان لو کہ اللہ زبردست حکمت والا ہے"۔

تو اللہ تعالیٰ نے یہ زجر وتوبیخ کے بیان میں ذکر کیا ہے۔لہذا آیت:﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾ کی تاویل زیادہ پختہ ہوجاتی ہے۔

اگر اللہ تعالیٰ پر " آنے اور جانے "کو صحیح مانیں تو محض اس کا حاضر ہونا زجر وتوبیخ کا سبب نہیں ہوگا، کیونکہ جب کوئی بادشاہ اپنی آمد کے ساتھ ہی اپنی قوم کو زجر وتوبیخ کرے تو بعد میں وہ اپنی قوم کو ثابت قدم بھی رکھتا ہے اور ان کو عزت اور اکرام بھی دیتا ہے۔لہذا

ثابت ہوا کہ محض حاضر ہونا زجر وتوبیخ کا اور وعید کا سبب نہیں ہے۔ جب آیت سے زجر و توبیخ ہی مقصود تھا تو ضروری ہے کہ آیت میں آنے سے مراد اس کی ہیبت اور اس کا قہر اور وعید کا آنا مراد ہو۔ جب ہم یہاں یہ مراد لیں گے تو اعتراض مکمل طور پر زائل ہو جائے گا اور یہ آیت کے نظم کے موافق بہترین تاویل ہے۔

دوسری تاویل: اللہ تعالیٰ کے آنے سے مراد اس کا حکم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اپنے فعل کی نسبت کسی شے کی طرف کرے اور اس نسبت کا ظاہر اللہ تعالیٰ پر محال ہو تو اس ظاہر کو تاویل کی طرف پھیرنا واجب ہے جیسا کہ علماء نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں فرمایا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ﴾. (المجادلۃ آیت: 20) یہاں اللہ کی دشمنی سے مراد اس کے اولیاء کی دشمنی ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾. (یوسف آیت: 82)

بستی سے سوال کرنے سے اہلیانِ بستی مراد ہیں۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾. (البقرۃ آیت: 210) سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حکم ان کے پاس آئے گا۔ یہاں صرف مضاف محذوف ہے اور اس کے قائم مقام پر مضاف الیہ ہے۔ یہ مجازاً مشہور ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے: امیر نے فلاں کو مارا۔ اس سے مراد اس کو مارنے کا حکم دیا۔

یہ تاویل درج ذیل دو وجوہات سے مزید پختہ ہو جاتی ہے:

پہلی وجہ: اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾. اور اس کا فرمان: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾. ان دونوں آیات میں قیامت کے احوال کی خبر ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اسی واقعہ کو بعینہ سورۂ نحل میں ذکر فرمایا:

﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾.

(النحل آیت: 33)

(ترجمہ:) "کا ہے کے انتظار میں ہیں مگر اس کے کہ فرشتے ان پر آئیں یا تمہارے رب (کا عذاب) آئے"۔

لہٰذا یہ لفظ جس کی تفسیر کی گئی ہے الفاظِ متشابہات میں سے ہے، کیونکہ جب یہ آیت ایک ہی واقعہ کے متعلق نازل ہوئی ہے تو اس کے بعض کو دوسری آیت کے بعض پر محمول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

دوسری وجہ: اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے بعد فرمایا: ﴿وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾.(البقرۃ آیت: 210) "الْأَمْرُ" پر الف لام معہود کا ہے۔اس کا تقاضا یہ ہے کہ معاملے کا ذکر پہلے سے جاری ہے تبھی الف لام سے اسی کی طرف اشارہ ہے۔ اسی لیے آیت: ﴿يَأْتِيَهُمُ اللهُ﴾ میں مضاف محذوف یعنی "يَأْتِيَهُمُ أَمْرُ اللهُ" نکالنا پڑے گا، جس کا معنی ہے کہ اللہ کا حکم ان کے پاس آئے گا۔

اعتراض: اگر یہ اعتراض ہو کہ اللہ کا امر تمہارے نزدیک صفتِ قدیمہ اور ازلیہ ہے تو اس کا آنا اور جانا بھی محال ہے۔

اس کا جواب یہ ہے امر لغت میں دو معنی کے لئے آتا ہے۔ایک فعل یعنی کام کے معنی میں۔دوسرا طریق یعنی راستہ کے معنی میں۔اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾.(القمر آیت:50)

(ترجمہ:) "اور ہمارا کام تو ایک بات کی بات ہے جیسے پلک مارنا"۔

اسی طرح فرمایا:

﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾.(ھود آیت:97)

(ترجمہ:) "اور فرعون کا کام راستی کا نہ تھا"۔

لہٰذا مذکورہ آیت میں لفظ "امر" کو فعل پر ہی محمول کیا جائے گا۔اور یہی زیادہ لائق ہے اور یہی وہ تاویل ہے جس کو ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے۔

اگر ہم لفظ "امر" کو حکم کے معنی میں کہ جو نھی کی ضد ہے، پر محمول کریں تو اس کی پھر دو

تاویلیں ہیں۔

پہلی تاویل: یہاں عبارتِ محذوف ہوگی، وہ یہ ہے: "قیامت کے دن ندا کرنے والا ندا کرے گا: سنو! بے شک اللہ تعالیٰ نے تم کو فلاں فلاں کام کا حکم دیا تھا"۔ اب "قُضِيَ الْأَمْرُ" سے مراد اس ندا کا پہنچنا ہے۔

اور ﴿فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ میں "فِي" "مع" کے معنی میں ہے تو معنی یہ بنے گا کہ اس ندا کا سننا اور ان بادلوں کا پہنچنا ایک زمانے میں ہوگا۔

دوسری تاویل: اللہ تعالیٰ کے حکم کے آنے سے مراد بادلوں میں آوازِ مخصوصہ کا پہنچنا ہے، جس میں ہر ایک شخص کے متعلق نیک بخت اور بد بخت ہونے کا ذکر ہے۔ مزید یہ کہ اللہ تعالیٰ بادلوں میں نقوش پیدا کر دے گا اور وہ نقوش بادلوں کی سفیدی اور کتابت کی سیاہی کی وجہ سے واضح اور ظاہر ہوں گے۔ اور وہ نقوش اہلِ محشر کے لوگوں کے لیے وعدے اور وعیدات پر دلالت کریں گے۔ اور بادلوں کے سائے سے مراد یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ اپنا حکم مذکورہ طریقے پر اتارنے کا ارادے کرے گا تو لوگ جان جائیں گے کہ اللہ تعالیٰ کا حکم بس آنے کو ہے۔

تیسری تاویل: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ اس آیت کا معنی یہ ہوگا کہ کیا وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس عذاب اور حساب کے آنے کے منتظر ہیں جس کا اللہ تعالیٰ نے وعدہ کیا تھا۔

مذکورہ تاویل میں اگر عذاب کو ذکر کر دیا جائے جو اللہ تعالیٰ لائے گا تو یہ آیت وعید کے باب میں زیادہ آسان ہوگی۔ اور اگر عذاب کو ذکر نہ کیا جائے تو پھر یہ آیت قیامت کے منظر کی ہولناکی میں زیادہ فصیح و بلیغ ہوگی؛ کیونکہ اس وقت ان کی فکریں، ان کی سوچیں بالکل منتشر ہوں گی۔ اسی کی مثل اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ﴾. (الحشر آیت: 2)

(ترجمہ:) "تو اللہ کا حکم ان کے پاس آیا جہاں سے ان کا گمان بھی نہ تھا اور اس نے ان کے دلوں میں رعب ڈالا کہ اپنے گھر ویران کرتے ہیں اپنے ہاتھوں"۔

تو اس کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے پاس ایسی رسوائی لائے گا کہ جس کا وہ گمان نہیں کرتے ہوں گے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿فَأَتَى اللّٰهُ بُنْيَانَهُمْ مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾. (النحل آیت:26)

(ترجمہ:) "تو اللہ نے ان کی عمارت کو بنیادوں سے اکھاڑ دیا"۔

اس طرح کی تاویل گفتگو متعارف اور مشہور ہے کہ جب کسی شخص کی ولایت یا حکومت کے بارے میں سنتے ہیں تو کہتے ہیں: فلاں شخص اپنے ظلم و جبر کی وجہ سے ہم پر مسلط ہوا۔

چوتھی تاویل: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللّٰهُ فِيْ ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾. میں "فِيْ" باء کے معنی میں ہے اور حروفِ جارہ اسی طرح ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکتے ہیں۔ لہذا عبارت کا ترجمہ بنا: کیا انتظار میں ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا حکم آئے گا بادل اور ملائکہ کے ساتھ۔

یہودیوں کا عقیدۂ تجسیم

پانچویں تاویل: پچھلی وجوہات میں سے سب سے قوی وجہ ہے اور یہی ہم نے تفسیر کبیر میں بھی ذکر کیا۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾. (البقرۃ آیت:208)

(ترجمہ:) "اے ایمان والو اسلام میں پورے داخل ہو"۔

یہ آیت یہودیوں کے حق میں نازل ہوئی ہے۔

اس میں اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ الْبَيِّنٰتُ﴾. (البقرۃ آیت:209)

(ترجمہ:) "اور اگر اس کے بعد بھی پھسلو کہ تمہارے پاس روشن حکم آچکے"۔

اس آیت میں بھی یہودیوں کے ساتھ خطاب ہے۔

مذکورہ دونوں آیات کو ملا کر اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ درحقیقت یہودیوں کی قول کی حکایت ہے۔اس آیت کا معنی یہ ہوا کہ یہودی تمہارے دین کو قبول نہیں کریں گے مگر یہ کہ وہ انتظار کررہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کے پاس بادلوں میں سے کسی ایک بادل میں آئے۔

یہودی اللہ تعالیٰ کے نبی حضرت موسی علیہ الصلاۃ والسلام کے ساتھ پہلے بھی اس طرح کر چکے تھے کہ انہوں نے کہا:

﴿لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللهَ جَهْرَةً﴾. (البقرۃ آیت:55)

(ترجمہ:) "ہم ہرگز تمہارا یقین نہ لائیں گے جب تک اعلانیہ خدا کو نہ دیکھ لیں"۔

جب یہ ثابت ہوگیا کہ یہ آیت یہودیوں کی حالت اور ان کے اعتقاد کی حکایت کر رہی ہے تو پھر اس آیت کو اس کے ظاہر پر رکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ یہودی دینِ تشبیہ پر تھے۔ وہ اللہ تعالیٰ پر آنے جانے کو جائز قرار دیتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسی علیہ السلام کے لیے کوہِ طور پر بادلوں میں تجلی فرمائی تھی، تو انہوں نے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے متعلق بھی یہی گمان کیا (کہ جس طرح حضرت موسی علیہ السلام کے لیے اللہ تعالیٰ ظاہری طور پر آیا تھا، اسی طرح آپ کے لیے ظاہر ہوگا تو آپ پر ایمان لے آئیں گے)۔

المختصر یہ آیت دلالت کررہی ہے کہ وہ قوم اللہ تعالیٰ کے آنے کا انتظار کررہی تھی تو اس آیت کی دلالت میں ہرگز یہ نہیں ہے کہ یہ قوم حق تھی یا باطل تھی۔اس صورت میں اشکال ختم ہوگیا۔اور سورہ انعام کی آیت: ﴿أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾ (آیت:158) کا بھی یہی معتمد جواب ہے۔

اعتراض: اگر یہ اعتراض ہو کہ اس تاویل کا تعلق اس آیت مبارکہ سے کیسے ہو سکتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے آخر میں فرمایا:

﴿وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُوْرُ﴾. (البقرۃ آیت:210)

(ترجمہ:) "اور سب کاموں کی رجوع اللہ کی طرف ہے"۔

جواب: یہ بھی اللہ تعالیٰ نے ان کے بغض وعناد کو بیان کیا اور پھر انہوں نے دین کی قبولیت کو شرط فاسد پر جو موقوف کیا، اس کو بھی اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا۔ اور جب انہوں نے ایسا کیا تو اللہ تعالیٰ نے اس کے بعد بطورِ تہدید فرمایا: "آخر تم نے اللہ تعالیٰ ہی کی طرف لوٹنا ہے"۔

آیت: "وَجَآءَ رَبُّكَ" کی تاویلات

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾. (الفجر آیت:22)

(ترجمہ:) "اور تمہارے رب (کا حکم) آئے اور فرشتے قطار قطار"۔

اس آیت کی تفصیل کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: اگر اس آیت میں مضاف کو محذوف نکالیں تو اس آیت کی تین تاویلین ہیں:

پہلی تاویل: تیرے رب کا حکم حساب و کتاب کے لیے آئے۔

دوسری تاویل: تیرے رب کا قہر آئے۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ غلبہ والا بادشاہ ہمارے پاس آیا، جب اس کی فوج اس کے ساتھ آئے۔

تیسری تاویل: اللہ تعالیٰ کی معرفت کا ظہور آئے اس دن۔

دوسری قسم: ہم اس آیت میں مضاف کو محذوف نہ نکالیں تو اس کی دو تاویلیں ہو سکتی ہیں:

پہلی تاویل: اس آیت سے مراد اللہ تعالیٰ کی آیات اور نشانیوں کا ظہور، اس کی

قدرت کے آثار اوراس کی بادشاہت کا قہر اور غلبہ ہے۔اس کی مثال یہ ہے کہ بادشاہ کی جب آمد ہوتی ہے،تواس کی آمد کے ساتھ ہی اس کی ہیبت اور سیاست کے آثار نمودار ہونے لگتے ہیں،اگر چہ اس کے لشکر والے ابھی نمودار نہ ہوئے ہوں۔

دوسری تاویل: رب سے مراد مربّی (یعنی سکھانے والا،کسی معاملے میں رہنمائی کرنے والا)۔ملائکہ میں سے سب سے بڑے فرشتے حضرت جبریل ہیں اور وہ یقیناً نبی کریم علیہ الصلوۃ والسلام کی اللہ تعالیٰ کی طرف سے معاملات میں رہنمائی کرتے تھے،تو اس آیت میں وہی مراد ہیں۔

"نزول إلی السماء" والی احادیث کی تاویلات

اس حدیث کی تفصیل کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: نزول کبھی انتقال کے معنی استعمال نہیں ہوتا۔

اس کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

(1): اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿وَأنزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾. (الزمر آیت:6)

(ترجمہ:) "اور تمہارے لئے چوپایوں سے آٹھ جوڑے اتارے"۔

ہم قطعی طور پر جانتے ہیں کہ اونٹ، گائے وغیرہ آسمان سے زمین کی طرف منتقل نہیں ہوئے،(بلکہ یہاں "نزول" پیدا کرنے کے معنی میں ہے)۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿فَأَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾. (الفتح,آیت:26).

ترجمہ: تو اللہ نے اپنا اطمینان اپنے رسول پر اتارا۔

اطمینان کا منتقل ہونا محال ہے۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ﴾. (الشعراء آیت:193،194)

(ترجمہ:) "اسے روح الامین لے کر اترا تمہارے دل پر"۔

قرآن چاہے صفتِ قدیمہ ازلیہ ہو یا حروف اور آواز کا نام ہو اس کا منتقل ہونا بھی محال ہے۔

امام شافعی نے فرمایا: میں مصر میں آیا تو انہوں نے میرے کلام کو نہیں سمجھا، پس میں سفر کرتا رہا۔ یہاں بھی لفظ نزول ہے مگر انتقال کے معنی میں نہیں ہے۔

(2): اگر نزول سے مراد "عرش سے دنیا کے آسمان کی طرف اترنا" ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ لوگوں کو اپنا خطاب اور کلام سنائے، اس میں ہمارا سننا شرط نہیں ہے۔ تو محض سنانے کے لیے عرش سے دنیا کے آسمانوں کی طرف اترنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہوتے ہوئے بھی سنا سکتا ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ جو شخص مشرق میں ہے وہ مغرب والوں کو سنانے کا اور ندا کا ارادہ کرے تو وہ مغرب کی طرف متوجہ ہوگا اور چند ایک قدم جا کر پھر وہ ندا کرے گا۔ حالانکہ اسے یقین ہے کہ اتنے فاصلے سے وہ نہیں سن پائیں گے۔ اس طرح کی عجیب باتیں اور فاسد خطرات اللہ تعالیٰ کے متعلق ذہن میں آئیں گے اور یہ پاگل پن ہوگا اسی لئے یہ معنی اللہ تعالیٰ کے لائق ہی نہیں۔

(3): جس قوم کی رائے یہ ہے کہ ہر آسمان اپنے اوپر والے آسمان کے مقابلے میں ایسے ہے کہ جیسے قطرہ سمندر کے مقابلے میں اور جیسے موتی بہت وسیع میدان میں ہو۔ پھر تمام آسمان کرسی کے مقابلے میں مثل قطرۂ سمندر کے ہیں اور کرسی عرش کے مقابلے میں بھی قطرۂ سمندر کے ہے۔ پھر وہ کہتے ہیں: عرش اللہ تعالیٰ سے پُر ہے۔ اور کرسی اللہ تعالیٰ کے قدم کی جگہ ہے۔

جب اللہ تعالیٰ دنیا کے آسمان کی طرف اُترا ہوگا جبکہ دنیا کا آسمان حد درجہ کا چھوٹا ہے۔ اگر اُس کی نسبت بہت بڑے جسم کی طرف کی جائے تو یہ کہا جائے گا کہ اس بڑے جسم کے اَجزا اس آسمان میں داخل ہوں گے، یا بعض اَجزا داخل ہوں گے۔ اس صورت میں یہ

اَجزا اجتماع اور افتراق کو قبول کریں گے۔ اسی طرح یہ اجزا ایک دوسرے میں داخل بھی ہوسکیں گے۔ اس بحث کو مدنظر رکھیں تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ سارا جہان ایک دانے میں سما سکتا ہے جبکہ یہ باطل ہے۔

ایک صورت یہ بنے گی کہ اللہ تعالیٰ آسمان کی طرف نزول کے وقت بالکل معدوم شے کی طرح چھوٹا ہوجاتا ہوگا، اس صورت میں اللہ کی ذات عدم اور وجود کو قبول کرے گی۔ جبکہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں کوئی بھی اس کا قائل نہیں۔

اس برہان سے ثابت ہوگیا کہ یہاں نزول بمعنی انتقال کے جو انہوں نے مراد لیا وہ باطل ہے۔

(4): ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ یہ جہان (پیاز کی طرح) گول شکل پر ہے۔ لہٰذا جب اس نے اترنے کی ابتدا کی ہوگی تو وہ زمین کے آدھے نصف میں رات ہوگی اور دوسرے نصف میں دن ہوگا تو جب اس کا نزول دنیا کے آسمان کی طرف رات میں ہوگا تو اللہ تعالیٰ فلک کی پشت پر ہوگا اور فلک کے گھومنے کی وجہ سے وہ بھی گھومے گا۔ اس صورت میں ایک شے جو فلک کے ساتھ ہمیشہ گھومتی ہے، وہ الٰہ بھی ہے۔ تو جو فلک گھما رہا ہے وہ الٰہ نہیں بن سکتا۔ جبکہ یہ سراسر باطل ہے۔

مذکوہ حدیث کی دوسری قسم تاویل میں:

یہاں نزول سے مراد: زمین کی طرف اس خاص وقت میں رحمت کا نزول ہے۔

رات کے آخری تہائی حصے میں رحمت کے نزول کی وجوہات

اس وقت کی تخصیص کی درج ذیل وجوہات ہیں:

پہلی وجہ: بندہ جب رات میں اللہ کی بارگاہ میں توبہ کرتا ہے تو اس وقت دنیا کے معاملات سے وہ بالکل الگ تھلگ ہو چکا ہوتا ہے اور کوئی دوسرا بھی اس کی توبہ پر مطلع نہیں ہوسکتا۔ اس لیے قبولیت کی زیادہ امید کی جاسکتی ہے۔

دوسری وجہ: انسان پر رات کے درمیانی حصہ میں نیند، سستی، کاہلی غالب ہوتی ہے،

تو اگر طلب میں سخت محنت، رغبت نہ ہو تو رات کو جاگنے کی مشقت برداشت نہیں کی جاسکتی۔ لہذا جب وہ رات کو جاگ کر جسم کی لذتوں سے منہ موڑ لیتا ہے، سخت محنت اور رغبت کرتا ہے تو اس کا ثواب بھی بہت زیادہ ملتا ہے۔

تیسری وجہ: رات میں سستی اور کاہلی ہوتی ہے تو اس وقت میں عبادت کے لیے بہت زیادہ ترغیب کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہ تہجد اور عبادت میں مشغول ہو سکے، اور جب وہ تہجد اور عبادت کے لوازمات مکمل کر لیتا ہے تو اللہ تبارک وتعالیٰ اس خوبی کو پسند کرتے ہوئے اس وقت کو اپنی رحمت کے لئے خاص کر دیتا ہے۔

ان تین وجوہات کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے اس وقت کو خاص حیثیت دی ہے اسی وجہ سے اللہ نے فرمایا:

﴿وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾. (الذاریات آیت:18)

(ترجمہ:) "اور پچھلی رات اِستغفار کرتے"۔

اسی طرح فرمایا:

﴿وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ﴾. (آل عمران آیت:17)

(ترجمہ:) "اور پچھلے پہر سے معافی مانگنے والے"۔

چوتھی وجہ: یہاں نزول سے مراد بہترین فرشتوں کی ایک جماعت ہے جو اس وقت اللہ تعالیٰ کے حکم سے اترتی ہے۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے: امیر نے دیوار کو بنایا، امیر نے دینار جاری کیا۔ لہذا جو بھی اس حدیث کو روایت کرے گا وہ اس تاویل کو ضرور اختیار کرے گا۔

اس حدیث کی تاویل کے سلسلے میں یہ مثال بھی دی جاسکتی ہے کہ بادشاہ جب کسی کام کے لیے کسی شخص کے پاس جاتا ہے تو بادشاہ اس شخص کو عزت دیتا ہے۔ اور محض بادشاہ کی آمد ہی اس کے لیے عزت کا باعث ہوتی ہے۔ لہذا جب بادشاہ کی آمد عزت کا سبب ہے یا اس شخص کے لیے عزت کا سبب ہے، تو عزت اور احترام پر نزول کا اطلاق کر دیا گیا۔ (تو آیت میں اللہ تعالیٰ کے آنے سے مراد درحقیقت اس خاص وقت کو عزت اور عظمت بخشنا ہے)۔

اور ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾. میں اللہ تعالیٰ کے فرمان سے بھی یہی مراد ہے۔جس طرح کہ بادشاہ جب کسی جھگڑے میں فیصلے کے لئے آتا ہے تو اس کی عزت بڑھ جاتی ہے اور اس کی ہیبت شدید ہو جاتی ہے۔

دسویں فصل: لفظ "خروج اور ظہور" میں

یہ فصل خروج (نکلنے)، ظہور (ظاہر ہونے)، تجلی فرمانے اور ظہور کی تاویلات کے بیان میں ہے۔

نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا:

«إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ، كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لاَ تُضَامُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ»(1)

(ترجمہ:) "تم عنقریب اپنے رب کو دیکھو گے جیسا کہ چودھویں رات کے چاند کو دیکھتے ہو اور اس کو دیکھنے میں کوئی مشکل پیش نہیں آئے گی"۔

ایک روایت میں ہے:

«لاَ تُضَارُّونَ».

(ترجمہ:) "کوئی تکلیف نہیں ہوگی"۔

اس کی تاویل یہ ہے کہ یہاں صرف دیکھنے میں تشبیہ بیان کی جارہی ہے نہ کہ دیکھی جانے والی چیزوں میں۔یعنی جس طرح چاند کی پہلی تاریخ کو چاند دیکھنے میں دقت ہوتی ہے اس طرح نہیں آئے گی بلکہ واضح طور پر رؤیت ہوگی۔اس کو دیکھنے میں کوئی تکلف نہیں ہوگا بلکہ چودہویں رات کے چاند کی طرح رؤیت ہوگی۔

نبی علیہ الصلوۃ والسلام نے یہ بھی فرمایا:

«إِنَّ اللَّهَ يَبْرُزُ فِي كُلِّ يَوْمِ جُمُعَةٍ لِأَهْلِ الْجَنَّةِ عَلَى كَثِيبٍ مِنْ كَافُورٍ فَيَكُونُونَ فِي الْقُرْبِ عَلَى تَبْكِيرِهِمْ إِلَى الْجُمُعَةِ، أَلَا فَسَارِعُوا إِلَى

(1) صحیح البخاری الرقم (554) 1/115

الْخَيْرَاتِ» (1)

(ترجمہ:) "اللہ تبارک وتعالیٰ ہر جمعہ کے دن اہل جنت کے لئے کافور خوشبو پر ظاہر ہوگا پس جمعہ کی طرف جلدی کرنے میں اس کا قرب ہے، سن لو بھلائی کی طرف جلدی اختیار کرو"۔

اس حدیث کو ضعیف بھی قرار دیا گیا ہے، اور اگر یہ صحیح بھی ہو تو اس کی تاویل یہ ہے کہ اہلِ جنت دنیا کے اوقات کی مقدار کے برابر اپنے اعمال حسنہ کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے، اور اللہ تعالیٰ کا ظہور اہل جنت کے لئے اس طرح ہوگا کہ وہ اپنی رؤیت کو کافور پر ظاہر کرے گا۔ اور اس کے قرب کا معنی یہ ہے کہ اس کی رحمت کے قریب ہوں گے۔

جیسا کہ فرمایا:

»مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ شِبْرًا، تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا« (2)

(ترجمہ:) "جو بندہ میری طرف ایک بالشت بڑھتا ہے تو میں اس کے ایک ہاتھ قریب ہوتا ہوں"۔

جس طرح فاسق کے لئے کہا جاتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے دور ہے (تو یہاں مکان کے لحاظ سے دوری ہرگز مراد نہیں ہوتی بلکہ رحمت سے دوری مراد ہے)۔

نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مروی ہے:

» مَا مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا سيَخْلُو بِهِ رَبُّهُ وَيُكَلِّمُهُ وَلَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ تَرْجُمَانٌ« (3)

قیامت کے دن تنہائی میں ملاقات کرے گا اور اس کے ساتھ کلام کرے گا اس

---

(1) الزہد لابن المبارک 2/131)

(2) صحیح مسلم الرقم (2675) 4/2061)

(3) حدیث کا پہلا حصہ الزہد لابن المبارک میں ہے اور دوسرا حصہ صحیح البخاری میں ہے۔ (الزہد لابن المبارک، الرقم (38) 1/13؛ صحیح البخاری، الرقم (6539) 8/112)

کے درمیان اور اللہ کے درمیان کوئی ترجمان نہیں ہوگا"۔

اس کی تاویل یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی کی طرف متوجہ ہونے لگتا ہے تو وہ اس کے ساتھ تنہائی میں چلا جاتا ہے تو اس حدیث میں بندے کی ملاقات کو بھی اسی سے تعبیر کیا گیا ہے۔

اور یہ بھی کہ جب اللہ تعالیٰ ہر ایک کو سنانے پر قدرت رکھتا ہے تو وہ اس بات پر بھی قادر ہے کہ صرف ایک سے کلام کرے اور غیر کو نہ سنائے۔

گیارہویں فصل: لفظ "تجزیٔ، تقسیم اور تبعیض" میں

ایسے الفاظ کہ جن سے اللہ تعالیٰ کے لیے تجزی، تقسیم اور جزئیت وبعضیت کا وہم ہوتا ہے۔ایسے الفاظ قرآن پاک میں بھی ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کے متعلق فرمایا:

﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾. (ص آیت:72)

(ترجمہ:)"پھر جب میں اسے ٹھیک بنالوں اور اس میں اپنی (طرف کی) روح پھونکوں"۔

حضرت مریم علیہا السلام کے بارے میں فرمایا:

﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾. (الأنبیاء آیت:91)

(ترجمہ:)"تو ہم نے اس میں اپنی روح پھونکی"۔

حضرت عیسی کے بارے میں فرمایا:

﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾. (النساء آیت:171)

(ترجمہ:)"اور اس (کے یہاں) کی ایک روح"۔

حدیث پاک جو حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے اس میں نبی علیہ السلام نے فرمایا:

"وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ عَطَسَ آدَمُ وَشَكَرَ اللهَ فَقَالَ اللهُ لَهُ: قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ، فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلّٰهِ، فَقَالَ اللهُ لَهُ: يَرْحَمُكَ رَبُّكَ فَقَالَ: هَذِهِ تَحِيَّتُكَ

وَتَحِيَّةُ ذُرِّيَّتِكَ«(1)

(ترجمہ:)"جب اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا کیا، ان میں اپنی طرف سے روح پھونکی، حضرت آدم علیہ السلام کو چھینک آئی تو انہوں نے اللہ کا شکر کیا، اللہ تعالیٰ نے انہیں فرمایا: تیرے رب نے تجھ پر رحم فرمایا، پھر االلہ تعالیٰ نے فرمایا کہ یہ آپ کا اور آپ کی اولاد کا سلام ہے"۔

ان الفاظ کی تاویل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے روح کی نسبت اپنی ذات کی طرف تعظیم، تکریم اور شرف بخشنے کے لئے کی ہے، اور اس طرح کی تفصیل پیچھے بھی گزر چکی ہے۔ اور باقی رہا روح پھونکنا تو اس میں سبب کو مسبب سے تعبیر کیا گیا ہے وگرنہ اگر اس کے ظاہر کو لیں تو پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ تجزی، تقسیم، جزئیت اور بعضیت سے پاک ہے۔

بارہویں فصل: "أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا" جیسے الفاظ میں

مشبہ اور مجسمہ نے اللہ تعالیٰ کے درج ذیل فرامین سے استدلال کیا:

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾. (الاعراف آیت:195)

(ترجمہ:)"کیا ان کے پاؤں ہیں جن سے چلیں، یا ان کے ہاتھ ہیں جن سے گرفت کریں، یا ان کے آنکھیں ہیں جن سے دیکھیں، یا ان کے کان ہیں جن سے سنیں"۔

انہوں نے یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں بتوں کے عیوب بیان کیے، اس بنیاد پر کہ ان میں مذکورہ اَعضاء نہیں ہیں۔ اب اگر یہ اَعضاء اللہ کو حاصل نہیں تو اللہ تعالیٰ کی ذات پر بھی طعن ہوگا، جبکہ یہ باطل ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے لیے یہ اَعضاء ماننا پڑیں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہاتھوں سے مراد اعضاء اور اَجسام نہیں ہیں بلکہ کوئی شے مراد

(1) الابانۃ الکبریٰ لابن بطہ، الرقم (1591)4/148؛ السنن الکبریٰ للنسائی، الرقم (9975)9/92

ہے۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ کفّار اپنے بتوں کی عبادت کرتے تھے تو کیا ان کے پاؤں تھے جن سے وہ چلتے؟ ہاتھ تھے جن سے وہ پکڑتے؟ آنکھیں تھیں جن سے وہ دیکھتے؟ کان تھے جن سے وہ سنتے؟ ہرگز نہیں۔لہذا یہاں ہاتھ، پاؤں، کان سے مراد وہ قوت ہے جو حرکت کرتی ہے، ادراک کرتی ہے۔ جب مذکورہ اعضاء عبادت کرنے والے کو حاصل ہیں ور ان کے معبودوں کو حاصل نہیں ہے تو پھر قوت تو اِن کے پاس ہوئی۔لہٰذا یہ اُن سے اشرف اور اعلیٰ ہوئے۔

تیرہویں فصل: لفظ "وجہ (چہرے)" میں

مجسمہ اور مشبہ نے درج ذیل کثیر آیات اور احادیث مبارکہ سے استدلال کیا:

پہلی آیت: اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَّيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾.

(الرحمن آیت: 27,26)

(ترجمہ:) "زمین پر جتنے ہیں سب کو فنا ہے، اور باقی ہے تمہارے رب کی ذات عظمت اور بزرگی والی"۔

مشبہ نے کہا: اس آیت میں "وَجْه" سے مراد ذات نہیں ہے۔اس کی دو وجہیں ہیں:

پہلی وجہ: اگر وَجْه سے ذات مراد لیں تو اس لفظ کی اضافت ذات کی طرف لازم آئے گی جبکہ یہ نحوی قاعدے کے خلاف ہے۔

دوسری وجہ: اگر "ذُو الْجَلَالِ" "رَبِّكَ" کی صفت ہوتی تو یہ ذِی الجلال ہوتا، کیونکہ پھر یہ مضاف الیہ کی صفت بنتی۔

دوسری آیت:

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (القصص آیت: 88)

(ترجمہ:) "اس کے سوا کوئی خدا نہیں ہر چیز فانی ہے"۔

تیسری آیت:

﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾. (الکہف آیت:28)

(ترجمہ:) "اور اپنی جان ان سے مانوس رکھو جو صبح وشام اپنے رب کو پکارتے ہیں اس کی رضا چاہتے ہیں"۔

چوتھی آیت:

﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾.

(الأنعام آیت:52)

(ترجمہ:) "اور دور نہ کرو انہیں جو اپنے رب کو پکارتے ہیں صبح اور شام اس کی رضا چاہتے"۔

پانچویں آیت:

﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾. (البقرۃ آیت:115)

(ترجمہ:) "اور مشرق ومغرب سب اللہ ہی کا ہے تو تم جدھر منہ کرو ادھر وجہ اللہ (خدا کی رحمت تمہاری طرف متوجہ) ہے"۔

چھٹی آیت:

﴿خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ﴾. (الروم آیت:38)

(ترجمہ:) "بہتر ہے ان کے لئے جو اللہ کی رضا چاہتے ہیں"۔

ساتویں آیت:

﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ﴾. (الروم آیت:39)

(ترجمہ:) "اور جو تم خیرات دو اللہ کی رضا چاہتے ہوئے"۔

آٹھویں آیت:

﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾. (الانسان آیت:9)

(ترجمہ:) "ان سے کہتے ہیں: ہم تمہیں خاص اللہ کے لئے کھانا دیتے ہیں"۔

نویں آیت:

﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ﴾. (اللیل آیت:20)

(ترجمہ:) "صرف اپنے رب کی رضا چاہتا ہے جو سب سے بلند ہے"۔

احادیث مبارکہ میں بھی یہ الفاظ بکثرت ہیں۔

پہلی حدیث: ابن خزیمہ حضرت جابر سے روایت کرتے ہیں وہ کہتے ہیں:

«لَمَّا نَزَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ﴾ (الانعام: 65)، قَالَ: أَعُوذُ بِوَجْهِكَ، ﴿أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ (الانعام: 65) قَالَ: أَعُوذُ بِوَجْهِكَ، فَلَمَّا نَزَلَتْ: ﴿أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ﴾ (الانعام: 65) قَالَ: هَاتَانِ أَهْوَنُ أَوْ أَيْسَرُ»(1)

(ترجمہ:) "جب اللہ تعالیٰ کا فرمان: "تم فرماؤ: وہ قادر ہے کہ تم پر عذاب بھیجے تمہارے اوپر سے" نازل ہوا تو نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا: میں تیری ذات کی پناہ چاہتا ہوں۔ اور اللہ کے فرمان: "یا تمہارے پاؤں کے تلے سے" اس پر فرمایا: میں تیری ذات کی پناہ چاہتا ہوں۔ پھر یہ نازل ہوئی: "یا تمہیں بھڑا دے مختلف گروہ کرکے اور ایک کو دوسرے کی سختی چکھائے" تو آپ نے فرمایا: یہ دونوں آسان ہیں۔

دوسری حدیث: حضرت عمار بن یاسر نبی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں انہوں نے فرمایا:

«اللَّهُمَّ بِعِلْمِكَ الْغَيْبَ، وَقُدْرَتِكَ عَلَى الْخَلْقِ، أَحْيِنِي مَا عَلِمْتَ الْحَيَاةَ خَيْرًا لِي، وَتَوَفَّنِي إِذَا عَلِمْتَ الْوَفَاةَ خَيْرًا لِي، اللَّهُمَّ وَأَسْأَلُكَ خَشْيَتَكَ فِي الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ، وَأَسْأَلُكَ كَلِمَةَ الْحَقِّ فِي الرِّضَا وَالْغَضَبِ،

(1) صحیح البخاری، الرقم (7313) 9/101)

وَأَسْأَلُكَ الرِّضَا فِي الْفَقْرِ وَالْغِنَى، وَأَسْأَلُكَ نَعِيمًا لَا يَتَبَدَّلُ، وَأَسْأَلُكَ قُرَّةَ عَيْنٍ لَا تَنْقَطِعُ، وَأَسْأَلُكَ الرِّضَاءَ بَعْدَ الْقَضَاءِ، وَأَسْأَلُكَ بَرْدَ الْعَيْشِ بَعْدَ الْمَوْتِ، وَأَسْأَلُكَ لَذَّةَ النَّظَرِ إِلَى وَجْهِكَ، وَالشَّوْقَ إِلَى لِقَائِكَ فِي غَيْرِ ضَرَّاءَ مُضِرَّةٍ، وَلَا فِتْنَةٍ مُضِلَّةٍ، اللَّهُمَّ زَيِّنَّا بِزِينَةِ الْإِيمَانِ، وَاجْعَلْنَا هُدَاةً مُهْتَدِينَ« (1)

(ترجمہ:) "اے اللہ! تیرے علم غیب کی اور تیری قدرت جو مخلوق پر ہے، مجھے زندہ رکھ جب تک زندگی میرے لیے بہتر ہو۔ مجھے موت دے دے جب موت میرے لیے بہتر ہو۔ اے اللہ! میں سوال کرتا ہوں تجھ سے تیری خشیت کا غائب میں اور حاضر میں۔ کلمہِ حق اور عدل کا سوال کرتا ہوں غضب میں اور رضا میں۔ اور تیری رضا طلب کرتا ہوں فقر میں اور غناء میں۔ میں تجھ سے سوال کرتا ہوں ایسی نعمت کا جو نہ تبدیل ہو۔ میں تجھ سے آنکھوں سے نہ ختم ہونے والی ٹھنڈک کا سوال کرتا ہوں۔ قضا کے بعد رضا کا تجھ سے سوال کرتا ہوں۔ موت کے بعد بہترین زندگی کا سوال کرتا ہوں۔ تیری ذات کی طرف دیکھنے کی لذت کا سوال کرتا ہوں۔ بغیر مشقت کے اور بغیر آزمائش میں پڑے تیری ملاقات کے شوق کا سوال کرتا ہوں۔ اے اللہ! ہمیں ایمان کی زینت کے ساتھ مزین فرما دے، اے اللہ! ہمیں ہدایت والا اور ہدایت دینے والا بنا دے"۔

تیسری حدیث: نبی علیہ السلام نے فرمایا:

»مَنْ صَامَ يَوْمًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ بَاعَدَ اللَّهُ وَجْهَهُ عَنِ النَّارِ سَبْعِينَ خَرِيفًا« (2)

---

(1) سنن النسائی، الرقم (1305)3/54)

(2) التوحید لابن خزیمۃ 1/29)

(ترجمہ:) "جس شخص نے ایک دن روزہ رکھا اللہ تعالیٰ کے راستے میں اللہ تعالیٰ کی رضا طلب کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ اس کے چہرے کو آگ سے ستر سال دور کردے گا"۔

چوتھی حدیث: حضرت ابن عباس سے مروی ہے وہ نبی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا:

»مَنِ اسْتَعَاذَ بِاللّٰهِ فَأَعِيذُوهُ وَمَنْ سَأَلَكُمْ بِوَجْهِ اللّٰهِ فَعَظِّمُوهُ« (1)

(ترجمہ:) "جو اللہ تعالیٰ سے پناہ طلب کرے پس وہ اس کو پناہ دو اور جو کوئی تم میں سے اللہ تعالیٰ کی ذات کے واسطے سے سوال کرے تو اس کی تعظیم کرو"۔

پانچویں حدیث: حضرت ابو ہریرہ نبی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں، آپ علیہ السلام نے فرمایا:

»مَثَلُ الْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللّٰهِ، مَثَلُ الْقَائِمِ الْمُصَلِّي حَتَّى يَرْجِعَ الْمُجَاهِدُ« (2)

(ترجمہ:) "اللہ تعالیٰ کے راستے میں اس کی رضا کی طلب کے لیے جہاد کرنے والے کی مثال نماز قائم کرنے کی طرح ہے حتی کہ اپنے جہاد سے لوٹا آئے"۔

چھٹی حدیث: حضرت عبداللہ کہتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مال تقسیم کیا، تو ایک شخص نے کہا:

»إِنَّ هَذِهِ الْقِسْمَةَ مَا أُرِيدَ بِهَا وَجْهُ اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَه فَاحْمَرَّ وَجْهُهُ حَتَّى وَدِدْتُ أَنِّي لَم أُخْبِرْهُ وَقَالَ: رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَى مُوسَى قَدْ أُوذِيَ بِأَكْثَرَ مِنْ هَذَا

(1) سنن أبي داود، الرقم (5108) 4/328)

(2) التوحيد لابن خزيمة، 1/32)

فَصَبَرَ«(1)

(ترجمہ:) "اس تقسیم سے اللہ تعالیٰ کی رضا مطلوب نہیں تھی، پس میں آیا نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے پاس اور اس کا ذکر کیا۔ آپ علیہ السلام کا چہرہ سرخ ہو گیا حتی کہ میں نے سوچا کہ میں آپ علیہ السلام کو اس کی خبر نہ دیتا۔ پھر آپ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ موسیٰ پر رحم کرے، ان کو اس سے بھی زیادہ اذیت دی گئی مگر انہوں نے صبر کیا"۔

ساتویں حدیث: حضرت حذیفہ نبی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا:

»إِنَّ الْمُسْلِمَ إِذَا دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ أَقْبَلَ اللَّهُ إِلَيْهِ بِوَجْهِهِ فَيُنَاجِيهِ، فَلَا يَنْصَرِفُ حَتَّى يَنْصَرِفَ عَنْهُ أَوْ يُحْدِثَ حَدَثًا«(2)

(ترجمہ:) "مسلمان جب اپنی نماز شروع کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اپنے وجہ کے ساتھ اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے، پس وہ اس سے نہیں پھرتا حتی کہ وہ اس سے پھر جائے، یا کوئی بات چیت نہ کرلے"۔

آٹھویں حدیث: حضرت حارث نبی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں، آپ علیہ السلام نے فرمایا:

»إِنَّ اللَّهَ أَوْحَى إِلَى يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَّا أَنْ يَقُولَ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَلَا تَلْتَفِتُوا، فَإِنَّ اللَّهَ يُقْبِلُ بِوَجْهِهِ إِلَى وَجْهِ عَبْدِهِ«(3)

(ترجمہ:) "اللہ تعالیٰ نے حضرت یحییٰ بن زکریا کی طرف وحی کی کہ وہ بنی اسرائیل سے کہیں کہ جب تم نماز قائم کرو تو اِدھر اُدھر نہ دیکھو تمہاری طرف

---

(1) مسند أحمد، الرقم (4148)، 7/214)

(2) التوحید لابن خزیمۃ، (1/34)

(3) التوحید لابن خزیمۃ 1/34

اللہ تعالیٰ اپنے وجہ سے اپنے بندے کے چہرے کی طرف متوجہ ہوتا ہے"۔

نویں حدیث: حدیث مشہور ہے: نبی علیہ السلام نے فرمایا:

﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ (یونس:26)، قَالَ: هِيَ النَّظَرُ إِلَى وَجْهِ اللَّهِ« (1)

(ترجمہ:) "بھلائی والوں کے لئے بھلائی ہے اور اس سے بھی زائد اور وہ اللہ تعالیٰ کے وجہ کی زیارت ہے"۔

آپ نے یہ بھی فرمایا:

» جَنَّتَانِ مِنْ فِضَّةٍ آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا ,وَجَنَّتَانِ مِنْ ذَهَبٍ آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَمَا بَيْنَ الْقَوْمِ وَبَيْنَ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى وَجْهِ رَبِّهِمْ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ إِلَّا رِدَاءُ الْكِبْرِيَاءِ عَلَى وَجْهِهِ« (2)

(ترجمہ:) "دو جنتیں ہیں، چاندی سے ان کی بنیادیں ہیں اور جو کچھ ان میں ہے۔ اور دو جنتیں سونے کی ہیں ان کی بنیادیں سونے سے ہیں اور جو کچھ اس میں ہے۔ جنتِ عدن میں لوگوں کے درمیان اور اللہ تعالیٰ کے وجہ کی زیارت کے درمیان صرف اس کی کبریائی کی چادر اس کے وجہ پر ہے"۔

دسویں حدیث: حضرت عبد اللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا:

» إِنَّ الْمَرْأَةَ عَوْرَةٌ، فَإِذَا خَرَجَت يَسْتَبْشِرُ بِهَا الشَّيْطَانُ، وَأَقْرَبُ مَا تَكُونُ مِنْ وَجْهِ رَبِّهَا وَهِيَ فِي قَعْرِ بَيْتِهَا« (3)

(ترجمہ:) "عورت چھپانے کی چیز ہے جب وہ نکلتی ہے تو شیطان اس کو بنا

(1) مصنف ابن أبي شيبة ،الرقم (34806) 7/140)۔

(2) التوحيد لابن خزيمة 1/39

(3) مسند البزار، الرقم (2061) 5/428

سنوار کر دکھاتا ہے۔ عورت جب اپنے گھر کے کمرے میں ہوتی ہے تو اللہ

تعالیٰ کے وجہ کے زیادہ قریب ہوتی ہے"۔

"وَجه" سے چہرا مراد لینے کی خرابیاں

ان آیات اور احادیث میں لفظ "وَجْهٌ، چہرا" بمعنی عضو اور جسم کے حصے کے نہیں ہوسکتا۔ اس کی وجوہات درج ذیل ہیں:

پہلی وجہ: اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَه﴾ کا معنی پھر یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کا تمام جسم اور بدن فنا ہو جائے گا لیکن چہرہ باقی رہے گا۔ اس کا التزام بعض مشبہ کے بیوقوف لوگوں نے کیا ہے۔ جبکہ یہ کھلی جہالت ہے۔

دوسری وجہ: اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿وَّيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُوالْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ﴾۔ اس آیت میں لفظِ "وجہ" جلالت اور تعظیم کا متقاضی ہے، جبکہ یہ بخوبی معلوم ہے کہ ذات جلالت اور تعظیم کا تقاضہ کرتی ہے (صرف چہرا نہیں)۔ لہذا یہاں وجہ سے مراد ذات ہے۔

تیسری وجہ: اللہ کا فرمان: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ﴾۔ اس آیت میں "وجہ" سے مراد عضوِ مخصوص نہیں ہے جو ہمیں محسوس ہوتا ہے اور اسے چہرا کہتے ہیں؛ کیونکہ چہرا سارے جہان میں ہر جگہ نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح اگر چہرہ جہان کی ہر جگہ میں ہو تو پھر ایک جسم کا ایک دفعہ میں مختلف جگہ پر ہونا لازم آئے گا جبکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

چوتھی وجہ: اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿يُرِيْدُوْنَ وَجْهَهٗ﴾، اسی طرح اس کا فرمان: ﴿اِلَّا ابْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْاَعْلٰى﴾۔ کو ظاہر پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ جب مشبہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا وجہ (چہرا) قدیم اور ازلی ہے تو آیت کا معنی یہ ہوا کہ وہ اللہ تعالیٰ چہرے کو حاصل کرنا چاہتے ہیں، جبکہ حصول حادث کی نشانی ہے، اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا وجہ (چہرا) قدیم نہ ہوا بلکہ حادث ہوا جبکہ یہ مشبہ کے نزدیک بھی باطل ہے۔

اسی طرح اگر چہرا ہی مراد لیا جائے تو جب لوگ عبادت کرتے ہوئے اس کا چہرا حاصل کرنا چاہیں، تو بالفرض اگر اس کا چہرا غضب کی حالت میں ہے تو لوگ اس کے چہرے

کونہیں چاہیں گے بلکہ اس صورت میں وہ اس کی رضا طلب کریں گے۔اس سے ثابت ہوا کہ کہ یہاں چہرا مراد نہیں لیا جاسکتا بلکہ اس سے کوئی اور شے مراد ہے اور وہ اس کی رضا ہے۔

پانچویں وجہ: حدیث مبارکہ جو ہم نے روایت کی کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: "عورت جب اپنے گھر کے کمرے میں ہوتی ہے تو اللہ تعالیٰ کے وجہ کے زیادہ قریب ہوتی ہے"۔اگر وجہ سے مراد چہرا لیں تو عورت اپنے گھر میں رب کے چہرے کے قریب ہوگی، اور گھر سے باہر رب کے چہرے سے دور ہوگی، یہ کیونکر ممکن ہے؟ ہر گز نہیں! اور اگر ہم اس کو اللہ کی رضا پر محمول کریں تو یہ درست ہے۔

ان دلائل سے ثابت ہوا کہ جو آیات اور احادیث میں لفظ "وَجْہ" مذکور ہے وہ عضو اور جسم کے حصے کے معنی میں نہیں ہے۔

"وَجْہ" سے دیگر معنی مراد لیے جاسکتے ہیں

لفظِ وجہ کبھی اس سے مراد ذات ہوتی ہے اور کبھی رضا۔

اگر ذات مراد لیں تو اس کی وجوہات درج ذیل ہیں:

پہلی وجہ: انسان میں سب سے زیادہ جو چیز دکھائی دیتی ہے وہ چہرہ ہے، اور انسان چہرے کی وجہ سے ہی اپنے غیر سے ممتاز ہوتا ہے۔گویا کہ چہرہ وہ عضو ہے جس کی وجہ سے انسان کا وجود متحقق ہوتا ہے، اور اس کی موجودگی کو اسی کے ذریعے پہچانا جاتا ہے۔لہذا چہرے سے مراد ذات لی جاسکتی ہے۔اسی طرح جب کسی قوم میں ایسے انسان ہوں جو ان کے احوال کو ترتیب دیں اور ان کے امور کی اصلاح کریں تو ان کا نام "وجہ القوم" اور "وجیہ القوم" رکھا جاتا ہے، اس میں بھی وہی سبب مراد ہے جو ہم نے ذکر کر دیا۔

دوسری وجہ: کسی شخص کی پہچان اس کے عقل، فہم، فکر اور احساس کے ذریعے سے ہوتی ہے۔ان سب کا محل اور مظہر وہی سر ہے۔جب انسان کی تخلیق کے بہت سارے مقصود چہرے کے ذریعہ سے ظاہر ہوتے ہیں تو اسی وجہ سے چہرے سے اس کی ذات مراد

لی جاسکتی ہے۔

تیسری وجہ: چہرہ وہ مخصوص شے ہے کہ جس کے ذریعے دل میں موجود تمام احوال یعنی حسن، لطافت، تعجب، نفرت وغیرہ ظاہر ہوتے ہیں۔لہذا جب چہرہ باقی أعضاء سے ان خصوصیات کی وجہ سے ممتاز ہے تو چہرے کا اطلاق ذات پر کیا جاسکتا ہے۔

اگر وجہ سے رضا مراد لیں تو اس کی وجوہات درج ذیل ہیں:

جب کوئی انسان اپنے دل سے کسی شے کی طرف مائل ہوتا ہے تو وہ اپنے چہرے کی ذریعے اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور جب اس کو ناپسند کرتا ہے تو اپنے چہرے کے ذریعہ اس سے منہ پھیر لیتا ہے۔انسان کا اپنے چہرے کے ذریعے سے متوجہ ہونا یہ اس کے میلان کے لوازمات میں سے ہے۔لہذا چہرے سے رضا مراد لی جاسکتی ہے؛(کیونکہ رضا اسی چہرے سے معلوم ہوجاتی ہے)۔

لہذا اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان:﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ اور:﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾. میں اس کی ذات مراد ہے۔لفظ "وجہ" کو بطورِ مبالغہ اور تاکید کے ذکر کیا۔جس طرح یہ کہا جاتا ہے کہ اس مسئلے کی یہ وجہ ہے، اس دلیل کی یہ وجہ ہے، تو اس مثال میں وجہ سے مراد اس شے کی ذات اور اس کی حقیقت ہوتی ہے۔

اللہ کا فرمان:﴿فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾. ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ﴾. ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾. ان آیات میں اللہ تعالیٰ کی رضا مراد ہے۔

اسی طرح احادیث مبارکہ میں بھی اللہ تعالیٰ کی رضا مراد ہے۔

چودہویں فصل: لفظ "عین (آنکھ)" میں

قرآن پاک اور احادیث مبارکہ میں یہ لفظ مذکور ہے۔

قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کے لئے فرمایا:

﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾. (ھود آیت:37).

(ترجمہ:) "اور کشتی بناؤ ہمارے سامنے"۔

حضرت موسیٰ کے لئے فرمایا:

﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾. (طٰہٰ آیت:39)

(ترجمہ:) "اور اس لئے کہ تو میری نگاہ کے سامنے تیار ہو"۔

نبی علیہ الصلوۃ والسلام کے لئے فرمایا:

﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾. (الطور آیت:48)

(ترجمہ:) "اور اے محبوب! تم اپنے رب کے حکم پر ٹھہرے رہو کہ بیشک تم ہماری نگہداشت میں ہو"۔

احادیث مبارکہ میں صاحب شرح السنہ نے دجال کے ذکر کے بیان میں اس کو روایت کیا۔ حضرت ابن عمر نے بیان کیا کہ نبی علیہ السلام لوگوں میں کھڑے ہوئے آپ نے اللہ تعالیٰ کی پاکی بیان کی جس طرح کہ اس کی شان کے لائق ہے پھر دجال کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

"إِنِّي أُنْذِرُكُمُوهُ وَمَا مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا قَدْ أَنْذَرَهُ قَوْمَهُ، لَقَدْ أَنْذَرَهُ نُوحٌ قَوْمَهُ، وَلَكِنْ سَأَقُولُ لَكُمْ فِيهِ قَوْلًا لَمْ يَقُلْهُ نَبِيٌّ لِقَوْمِهِ أَنَّهُ أَعْوَرُ، وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِأَعْوَرَ" [1]

(ترجمہ:) "میں تم کو اس کے بارے میں ڈراتا ہوں اور ہر نبی اپنی قوم کو ڈراتا آیا ہے۔ حضرت نوح علیہ السلام نے اپنی قوم کو ڈرایا لیکن میں تمہیں ایسی بات بتاتا ہوں کہ کسی نبی نے بھی اپنی قوم کو نہیں بتائی وہ یہ کہ دجال کانا ہوگا، اور اللہ تعالیٰ کانا نہیں ہے"۔

مصنف نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے اور امام بخاری نے اسے اپنی کتاب میں روایت کیا۔ حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے دجال کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

(1) صحیح البخاری، الرقم (3057) 71/4

»إِنَّ اللّٰهَ لَا يَخْفَى عَلَيْكُمْ إِنَّ اللّٰهَ لَيْسَ بِأَعْوَرَ - وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى عَيْنِهِ- وَإِنَّ المَسِيحَ الدَّجَّالَ أَعْوَرُ العَيْنِ اليُمْنَى، كَأَنَّ عَيْنَهُ عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ«[1]

(ترجمہ:) "اللہ تعالیٰ پر کوئی بھی شے مخفی نہیں ہے کیونکہ وہ کانا نہیں ہے، اور آپ علیہ السلام نے اپنی آنکھ کی طرف اشارہ کیا۔ جبکہ مسیح دجال کی داہنی آنکھ کانی ہوگی، اور اس کی ایک آنکھ بجھی ہوئی ہوگی"۔

صاحب کتاب نے کہا: اس حدیث پر بھی شیخین امام بخاری اور امام مسلم متفق ہیں۔

ان دلائل سے یہ ظاہر ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی آنکھ ہے۔

دعاؤں میں یہ دعا بھی مروی ہے:

»اللّٰهُمَّ احْفَظْنَا بِعَيْنِكَ الَّتِي لَا تَنَامُ «[2]

(ترجمہ:) "اے اللہ! ہماری حفاظت فرما اپنی عین کے ذریعہ سے جس کو نیند نہیں آتی"۔

یوں بھی کہا جاتا ہے کہ "عين الله عليك "یعنی اللہ تعالیٰ کی تم پر نظر ہو۔

قرآن پاک کی آیات کو ان کے ظاہری معنی پر جاری کرنا درج ذیل وجوہات سے ممکن نہیں ہے:

پہلی وجہ: اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ اس کا ظاہری معنی یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام آنکھ پر بیٹھے ہوئے ہوں گے، اس کے ساتھ مس کیے ہوئے ہوں گے، اور اس پر بلند ہوں گے۔ جبکہ اس کا کوئی قائل نہیں۔

اللہ تعالیٰ کا دوسرا فرمان: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (اس کا ظاہری معنی یہ ہے کہ آپ ہماری آنکھوں کے ذریعے کشتی بنائیں)۔ یعنی آنکھیں کاری گری کے آلات کے طور

(1) صحیح البخاری، الرقم (7407) 9/121)

(2) کرامات الأولیاء للالکائی، الرقم (224) 9/286)

پر ہوں گی، جبکہ اس کا بھی کوئی قائل نہیں ہے۔

تیسری وجہ: اس آیت کے ظاہر کے مطابق ایک چہرے پر کئی آنکھیں ہونی چاہئیں، جبکہ یہ قبیح اور باطل ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہاں تاویل کرنا ضروری ہے۔

لہٰذا ان الفاظ کو نظرِ کرم اور نظرِ رحمت پر محمول کیا جائے گا۔ اور یہ مجازاً جائز ہے۔ جس طرح کہ کسی شخص کی عنایت اور مہربانی جب کسی شے کے ساتھ زیادہ ہو جائے تو وہ اس کی طرف مائل ہو جاتا ہے، اس کی رغبت بڑھ جاتی ہے اور وہ اس کی طرف بہت زیادہ نظرِ التفات کرتا ہے۔ اسی لئے لفظِ عین جو کہ اس نظر کا آلہ ہے تو یہ بہت زیادہ مہربانی اور کرم اور فضل سے کنایہ ہے۔

باقی رہیں وہ احادیث کہ جن میں نبی علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ اور دجال کے درمیان فرق کیا کہ دجال کانا ہوگا اور اللہ تعالیٰ کانا نہیں ہے۔ اس کا ظاہر مراد لینا درست نہیں کیونکہ یہ خبرِ واحد ہے۔ جب خبرِ واحد ضعیف معنی پر مشتمل ہو تو یہ اعتقاد رکھنا ضروری ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ فرمان دیگر فرامین کی وجہ سے منسوخ ہو جائے گا۔ اس سے اللہ تعالیٰ کے لیے آنکھ والا اِشکال زائل ہو گیا۔

جیسا کہ حضرت ابن عمر سے مروی ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا:

"إِنَّ المَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ" (1)

(ترجمہ:) "میت کو اس کے اہل وعیال کے رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے"۔

حضرت عائشہ صدیقہ نے اس کے رد میں فرمایا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ فرمان اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے منسوخ ہے:

﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرَىٰ﴾. (الأنعام آیت:164)

(ترجمہ:) "اور کوئی بوجھ اٹھانے والی جان دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گی"۔

---

(1) صحیح البخاری، الرقم (1286) 2/79

اور ایسا کلام نبی علیہ الصلوۃ والسلام سے کیسے مروی ہوسکتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اپنی رسالت کے لیے چن لیا ہے اور آپ کی شریعت کو واضح طور پر بیان کر دیا ہے؟

پندرہویں فصل: لفظ "نفس" میں

یہ لفظ قرآن پاک میں وارد نہیں ہوا لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مروی ہے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

»لَا تَسُبُّوا الرِّيحَ، فَإِنَّهَا مِنْ نَفَسِ الرَّحْمَنِ«(1)

(ترجمہ:) "ہوا کو گالی نہ دو یہ رحمان کے نفس سے ہے"۔

یہ بھی فرمایا:

»إِنِّي لَأَجِدُ نَفَسَ الرَّحْمَنِ مِنْ جَانِبِ الْيَمَنِ«(2)

(ترجمہ:) "میں یمن سے رحمان کے نفس کو پاتا ہوں"۔

اس کی تاویل یہ ہے کہ جس طرح کہا جاتا ہے: "نفستُ عن فلان" یعنی فلاں سے میں نے راحت پائی۔ "نفس اللہ عن فلان" یعنی فلاں سے اللہ تعالیٰ نے جان چھڑا دی اور راحت دی۔ ہوا بہترین چیز ہے، اس سے سانس کی تنگی دور ہوتی ہے۔ پس جب نبی علیہ السلام نے یمن والوں سے راحت پائی تو مقصود حاصل ہو گیا کیونکہ محبوب شے کے ساتھ جو ملی ہوئی ہو وہ بھی محبوب ہوتی ہے اور جو ناپسندیدہ کے ساتھ ملی ہوئی ہو وہ بھی ناپسندیدہ ہوتی ہے۔ جب نبی علیہ الصلاۃ والسلام کو یمن والوں کی طرف سے مدد حاصل ہوئی تو آپ نے اسی جانب کے ذریعے سے ناپسندیدگی سے چھٹکارا پا لیا۔ لہذا آپ کا قول سچا ہے کہ میں نے یمن کی جانب سے رحمن کے نفس کو پایا۔ اس لئے آپ نے فرمایا:

»الْإِيمَانُ يَمَانٍ، وَالْحِكْمَةُ يَمَانِيَةٌ«(3)

(1) المستدرک للحاکم، الرقم (3075) 2/298

(2) المستدرک للحاکم، الرقم (3075) 2/298

(3) صحیح البخاری، الرقم (3499) 4/179

(ترجمہ:) "ایمان تو یمن میں ہے اور حکمت بھی یمنی ہے"۔

نبی علیہ السلام کے فرمان: "ہوا کو گالی نہ دو، یہ رحمان کے نفس سے ہے"۔ سے بھی یہی مراد ہے کہ اس کو اللہ تعالیٰ نے سانس اور راحت کا ذریعہ بنایا ہے۔

سولھویں فصل: لفظ "ید (ہاتھ)" میں

یہ لفظ قرآن اور احادیث دونوں میں وارد ہوا ہے۔

قرآن پاک میں یہ لفظ واحد کے ساتھ بھی آیا ہے اور تثنیہ کے ساتھ بھی آیا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾. (ص آیت:75)

(ترجمہ:) "تجھے کس چیز نے روکا کہ تو اس کے لئے سجدہ کرے جسے میں نے اپنے ہاتھوں سے بنایا"۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾. (المائدۃ آیت:64)

(ترجمہ:) "بلکہ اس کے ہاتھ کشادہ ہیں"۔

اور احادیث مبارکہ کثیر ہیں۔

پہلی حدیث: نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مروی ہے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

»الْتَقَى آدَمُ وَمُوسَى، فَقَالَ لَهُ مُوسَى: أَنْتَ الَّذِي خَلَقَكَ اللهُ بِيَدِهِ وَأَسْجَدَ لَكَ مَلَائِكَتَهُ، وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ، وَأَمَرَكَ بِأَمْرٍ فَعَصَيْتَهُ، فَأَخْرَجَكَ مِنَ الْجَنَّةِ، فَقَالَ آدَمُ: يَا مُوسَى اصْطَفَاكَ اللَّهُ بِكَلَامِهِ، وَخَطَّ لَكَ بِيَدِهِ، أَتَلُومُنِي عَلَى أَمْرٍ قَدَّرَهُ اللَّهُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَنِي بِأَرْبَعِينَ سَنَةً؟ فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى« (1)

(ترجمہ:) "حضرت آدم کی حضرت موسیٰ سے ملاقات ہوئی۔ حضرت موسیٰ

(1) صحیح مسلم، الرقم (2652) 4/2042

نے کہا: آپ کو اللہ تعالیٰ نے اپنے دستِ قدرت سے پیدا فرمایا، آپ کے لئے اللہ تعالیٰ کے فرشتوں نے سجدہ کیا، آپ میں روح پھونکی، اور آپ کو ایک حکم دیا مگر آپ نے اس حکم کی پیروی نہیں کی اور آپ کو جنت سے نکال دیا گیا۔ حضرت آدم علیہ السلام نے فرمایا: اے موسیٰ! اللہ تعالیٰ نے آپ کو اپنے کلام سے شرف بخشا، اور آپ کے لئے تورات اپنے دستِ قدرت سے لکھی۔ کیا آپ مجھے اللہ تعالیٰ کے ایک ایسے معاملے پر ملامت کر رہے جو میری تخلیق سے چالیس سال پہلے طے ہو چکا تھا؟ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا: پس حضرت آدم حضرت موسی پر غالب آ گئے"۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حضرت موسی علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے "ید" کو ثابت کیا اور حضرت آدم علیہ السلام نے بھی اسی طرح فرمایا۔

دوسری حدیث: حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے، نبی ﷺ نے فرمایا:

»لَمَّا خَلَقَ اللهُ الْخَلْقَ، كَتَبَ بِيَدِهٖ عَلَى نَفْسِهٖ: إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي«(1)

(ترجمہ:) "اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو جب پیدا کیا تو اپنے دستِ قدرت سے اپنی ذات پر لکھ دیا: میری رحمت میرے غضب پر غالب ہے"۔

تیسری حدیث: حضرت عبداللہ بن عمر، نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں آپ نے فرمایا:

» إِنَّ اللّٰهَ تَعَالَى يَفْتَحُ أَبْوَابَ السَّمَاءِ فِي ثُلُثِ اللَّيْلِ الْبَاقِي، فَيَبْسُطُ يَدَهُ فَيَقُولُ: أَلَا عَبْدٌ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ وَلَا يَزَالُ كَذٰلِكَ حَتّٰى يَطْلَعَ الْفَجْرُ «(2)

(1) سنن الترمذی، الرقم (3543) 5/441

(2) التوحید لابن خزیمۃ، 1/136؛ الأبانۃ الکبری لابن بطۃ، الرقم (165) 7/208

(ترجمہ:)"اللہ تعالیٰ رات کے آخری تہائی حصے میں آسمان کے دروازے کھول دیتا ہے پس وہ اپنا دستِ رحمت پھیلا دیتا ہے، اور فرماتا ہے: کیا کوئی بندہ ہے جو مجھ سے سوال کرے میں اسے پورا کروں، اور وہ یہ کہتا رہتا ہے حتی کے فجر طلوع ہو جاتی ہے"۔

چوتھی حدیث: حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے وہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کرتے ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

»إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَتَصَدَّقُ بِالتَّمْرَةِ مِنْ طَيِّبٍ، وَلَا يَقْبَلُ اللَّهُ إِلَّا طَيِّبًا، فَيَجْعَلُهَا اللَّهُ فِي يَدِهِ الْيُمْنَى، ثُمَّ يُرَبِّيهَا كَمَا يُرَبِّي أَحَدُكُمْ فَلُوَّهُ أَوْ فَصِيلَهُ، حَتَّى تَصِيرَ مِثْلَ أُحُدٍ« (1)

(ترجمہ:)"تم میں سے کوئی ایک کھجور صدقہ کرتا ہے جبکہ وہ حلال مال سے ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ حلال کے علاوہ قبول نہیں کرتا تو اللہ تعالیٰ اس کو اپنے دائیں ید میں جگہ دیتا ہے، پھر اس کے ثواب کو بڑھاتا رہتا ہے جیسا کہ تم میں سے کوئی ایک اپنی دیوار اور منڈیر کو بڑھاتا ہے حتی کہ وہ اُحد پہاڑ کے برابر ہو جائے"۔

پانچویں حدیث: حدیث مشہور ہے، نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

»إِنَّ الصَّدَقَةَ تَقَعُ فِي يَدِ الرَّحْمَنِ قَبْلَ أَنْ تَقَعَ فِي يَدِ الْفَقِيرِ«.

(ترجمہ:)"بے شک صدقہ فقیر کے ہاتھ میں جانے سے پہلے رب کے دستِ قدرت میں جاتا ہے"۔

چھٹی حدیث: نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے تواتر کے ساتھ مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

»وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ« (2)

(ترجمہ:)"اس ذات کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے!"

---

(1) صحیح البخاری، الرقم (644) 1/131

(2) التوحید لابن خزیمۃ، 1/138

ساتویں حدیث: نبی علیہ السلام کا فرمان:

»إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَمَّرَ طِينَةَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِيَدِهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً« (1)

(ترجمہ:) "اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کی مٹی کا خمیر چالیس دن تک اپنے دستِ قدرت سے بنایا"۔

اس سلسلے میں احادیث مبارکہ کثیر ہیں۔

یہ ذہن نشین رہے کہ ہاتھ کی حقیقت وہی عضوِ مخصوص ہے، مگر "یَدٌ" اس معنی کے علاوہ کئی معنوں میں بطورِ مجاز استعمال ہوتا ہے۔

(1): قدرت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے: "ید السلطان فوق ید الرعیة" بادشاہ کی قدرت اور طاقت رعایا کی طاقت اور قدرت سے زیادہ ہے، یعنی بادشاہ کی قدرت رعایا کی قدرت پر غالب ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہاتھ کا کمال جس صورت میں ظاہر ہوتا ہے اس کو ہم قدرت وطاقت کا نام دیتے ہیں، جب ہاتھ سے مقصود قدرت وطاقت کا حصول ہے تو اسی لئے طاقت اور قدرت کا اطلاق ہاتھ پر کردیا گیا۔

اسی طرح کہا جاتا ہے: "هذه البلدة في يد الأمير" یہ شہر امیر کے قبضہ وقدرت میں ہے، اگرچہ امیر کا ہاتھ کٹا ہوا ہو۔ یہ بھی کہا جاتا ہے: روکنا اور حکم دینا، جوڑنا اور توڑنا فلاں کے قبضے اور قدرت میں ہے۔

(2): ہاتھ سے نعمت بھی مراد لی جاتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ہاتھ نعمت عطا کرنے کا آلہ ہے، تو ہاتھ کا اطلاق نعمت پر کر سکتے ہیں۔ اور یہ سبب کے نام کا اطلاق مسبب کے

(1) فی الأسماء والصفات للبیهقی: »إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَمَّرَ طِينَةَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَأَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ ضَرَبَ بِيَدِهِ فَخَرَجَ كُلُّ طَيِّبٍ بِيَمِينِهِ، وَكُلُّ خَبِيثٍ بِيَدِهِ الْأُخْرَى« (الرقم (717) 2/151)

قبیل سے ہے۔

(3):اس سے مراد تاکید بھی لیا جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً﴾.(المجادلۃ آیت:12)

(ترجمہ:)"تو اپنی عرض سے پہلے کچھ صدقہ دے لو"۔

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾.(الفرقان،آیت:48)

(ترجمہ:)"اپنی رحمت کے آگے"۔

نجوَیٰ اور رحمت سے پہلے جو ید مذکور ہے اس سے ہاتھ مراد نہیں ہے۔

اس تفصیل کے بعد ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان:﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾.(الفتح،آیت:10) کا معنی ہے:اللہ تعالیٰ کی قدرت مخلوق کی قدرت پر غالب ہے۔

اللہ تعالیٰ کا وہ فرمان جو یہودیوں سے حکایت کرتے ہوئے بیان کیا کہ وہ کہتے ہیں:﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾.(المائدۃ آیت:64).(ترجمہ:)"اللہ کا ہاتھ بندھا ہوا ہے"۔ یہاں ید بمعنی نعمت کے ہے۔اس کی دلیل یہ ہے کہ یہودی یا تو اللہ تعالیٰ کو مانتے ہیں، یا اللہ تعالیٰ کا انکار کرتے ہیں۔اگر وہ مانتے ہیں تو پھر وہ یہ نہیں کہہ سکتے کہ جہان کے خالق نے اپنے آپ کو مقید اور مغلوب بنایا ہوا ہے۔اگر وہ اللہ تعالیٰ کا انکار کرتے ہیں تو پھر اللہ تعالیٰ کے لئے ایسا کوئی جملہ کہنے کا ان کو کوئی فائدہ ہی نہیں ہے۔ثابت ہوا کہ وہ یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی نعمتوں کو مخلوق سے روک کے رکھا ہوا ہے، منع کیا ہوا ہے۔لہذا اس آیت میں قوی دلیل ہے کہ لفظ "ید" سے نعمت بھی مراد لی جاسکتی ہے۔

باقی رہا اللہ تعالیٰ کا فرمان:﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾.(المائدۃ آیت:64). یہاں بھی نعمت مراد ہے۔اس کی دو وجہیں ہیں:

پہلی وجہ:اللہ تعالیٰ نے یہ یہودیوں کے جواب میں فرمایا۔یہودیوں نے کہا تھا:

﴿يَدُ اللّٰهِ مَغْلُولَةٌ﴾، اور ہم نے دلیل میں بیان کر دیا کہ یہاں روکنا اور مقید کرنا مراد نہیں لے سکتے بلکہ اس سے مراد اللہ تعالیٰ کا اپنی نعمتوں کو مخلوق سے روک دینا ہے۔

لہذا اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ کا مطلب یہ بنا کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں بکثرت ہیں اور مخلوق کو بھی شامل ہیں، تاکہ جواب سوال کے مطابق بن جائے (یعنی یہودیوں نے اللہ تعالیٰ کے متعلق جو کہا تھا اس کا صحیح رد ہو سکے)۔

دوسری وجہ: اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ میں اگر ہم اس آیت کو اس کے ظاہری معنی پر محمول کریں تو اللہ تعالیٰ کے ہاتھوں کا لمبا ہونا لازم آئے گا۔ لہذا ثابت ہوا کہ یہاں نعمتوں کا فیضِ عام مراد ہے۔

باقی رہا اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾

(ص آیت:75)

علماء کے اس میں دو قول ہیں:

پہلا قول: "يَدَيْنِ" یہ اللہ تعالیٰ کی صفتیں ہیں، اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں، ان دونوں کے ذریعے اللہ تعالیٰ تخلیق فرماتا ہے، جیسا کہ حضرت آدم کے حق میں فرمایا۔ (اس قول کا رد آگے آئے گا)۔

اس قول پر دلائل درج ذیل ہیں:

پہلی دلیل: اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ﴾، سے معلوم ہوا کہ اللہ نے حضرت آدم کو ملائکہ کا مسجود بنایا اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے ہاتھوں سے پیدا کیا۔ اب اگر "يَد" بمعنی قدرت کے ہو تو پھر مسجودیت کی علت تمام مخلوق کو حاصل ہونی چاہئے (کیونکہ جس طرح حضرت آدم رب کی قدرت سے بنے اسی طرح باقی مخلوق بھی اسی کی قدرت سے بنی)، لہذا فرشتوں پر تمام مخلوق کو سجدہ کرنا ضروری ہے، جبکہ یہ محال ہے۔ معلوم ہوا کہ یہاں ہاتھ صفتِ قدرت کے معنی میں نہیں ہے۔

دوسری دلیل: اللہ تعالیٰ کی قدرت ایک ہے جبکہ قرآن میں "ید" تثنیہ کے ساتھ بھی

آیا (لہذا ید بمعنی قدرت کے نہیں ہے)۔

تیسری دلیل: اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾. اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنے یدین اور تخلیق کا خصوصیت کے ساتھ ذکر فرمایا، خصوصیت اپنے حکم کے ماسوا کی نفی کر دیتی ہے۔ لہذا حضرت آدم کے ماسوا جس کی تخلیق میں یدین کا ذکر نہیں اس کی تخلیق بالقدرت ہوئی ہے جبکہ حضرت آدمؑ کی تخلیق بالیدین ہوئی ہے۔ معلوم ہوا اس آیت میں ید بمعنی قدرت کے نہیں ہے۔

دوسرا قول: "يَد" یہاں بمعنی قدرت کے ہے اس کی کئی دلیلیں ہیں:

پہلی دلیل: قدرت وہ صفت ہے کہ جس کے ذریعے اللہ اشیاء کو ایجاد کرتا ہے، جس کے ذریعہ سے شے کو عدم سے وجود کی طرف منتقل کرتا ہے۔ اور جب ہاتھ اور قدرت دونوں کا یہی کام ہے تو ید سے قدرت مراد لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

دوسری دلیل: اللہ تعالیٰ کی قدرت صفتِ قدیمہ ہے، واجبۃ الوجود [1] ہے اور اس کا تعلق ہر مقدور کے ساتھ ہونا واجب ہے وگرنہ اس قدرت کا کسی شے کی تخصیص میں کسی اور مخصص کا محتاج ہونا لازم آئے گا۔ اور مقدور کے لیے مخصص کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مقدور ممکن ہے، اور ہر ممکن اللہ تعالیٰ کا مقدور و مخلوق ہے۔ پھر اس میں کوئی شک نہیں کہ حضرت آدم کا وجود ممکنات میں سے ہے۔ لہذا حضرت آدم کا وجود اللہ تعالیٰ کی قدرت سے ہوگا۔ اب اگر ہم حضرت آدم کی تخلیق کے لیے صفتِ قدرت کے علاوہ کوئی اور شے فرض کریں کہ اس کے ذریعہ سے ان کو وجود بخشا تو پھر ایک شے پر دو مستقل مؤثر اور موجِد کا ہونا لازم آئے گا (مثلاً قدرت بھی اور پہلے قول کے مطابق ید بھی)، جبکہ یہ محال ہے۔

تیسری دلیل: اللہ تعالیٰ کی قدرت کے سوا کسی اور شے کو ثابت کرنا کہ جو حضرت آدم

(1) یعنی صفتِ قدرت اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے لازم اور واجب ہے، اس سے جدا ہرگز نہیں ہے۔ اس کا معنی واجب الوجود نہیں ہے، وگرنہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات دونوں کا واجب الوجود ہونا لازم آئے گا اور اس سے تعددِ الٰہ لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

علیہ السلام کے وجود پر مؤثر ہو جبکہ اس پر کوئی دلیل بھی نہ ہو (یہ جائز نہیں) کیونکہ اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ صفات میں سے کوئی بھی صفت اللہ تعالیٰ کے لیے بغیر دلیل کے ثابت نہیں کر سکتے۔

ید سے قدرت کی نفی کرنے والوں کا رد:

ان کی پہلی دلیل کا جواب: اگر ہم ان کی بات تسلیم کر لیں تو اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حضرت آدم کی تخلیق بالیدین ہوئی تبھی وہ افضل ہیں۔ اس صورت میں جانور، بہائم کی تخلیق بالاَیادِی (یعنی دو ہاتھ نہیں بلکہ کئی ہاتھوں کے ذریعے ہوئی) تو ان کو نعوذ باللہ حضرت آدم پر ترجیح ہونی چاہئے؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کی تخلیق کے بارے میں فرمایا:

﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾. (یس آیت:71)

(ترجمہ:) "ہم نے اپنے ہاتھ کے بنائے ہوئے چوپائے ان کے لئے پیدا کئے"۔

اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾. میں "یَد" کے ذکر سے اپنی ایجاد میں مہربانی، کرم اور فضل کی کثرت کو بیان کرنا ہے۔ جیسا کہ جب کوئی انسان بعض اہم چیزوں کی اصلاح میں مبالغہ کرتا ہے اور اس کی تکمیل میں بہت توجہ دیتا ہے تو کہتے ہیں کہ یہ شے اس نے اپنے ہاتھ سے تیار کی ہے۔ معلوم ہو گیا کہ جو کمال اور مہربانی حضرت آدم علیہ السلام کو حاصل تھی تو وہ اس کے غیر کے حق میں حاصل نہیں ہے۔

ان کی دوسری دلیل کا جواب: تثنیہ عدد کے ہونے پر دلالت نہیں کرتا، اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً﴾. اور: ﴿بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾. اس کی دلیل ہے۔

تیسری دلیل کا جواب: یہاں پر ذکر کی تخصیص حضرت آدم علیہ السلام کے خلاف حکم کی نفی پر دلالت نہیں کر رہی جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا کہ تخلیق بالیدین کا معنی تخلیقِ مخصوص ہے جو ان کی عزت و اکرام کے لیے ہے، اور یہ حضرت آدم علیہ السلام کے غیر کو

حاصل نہیں ہے۔

احادیث مبارکہ کی تاویل: نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان: "اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو اپنے ہاتھ سے پیدا کیا"۔ اور "تورات کو اپنے ہاتھ سے لکھا"۔ یہاں ان کی عزت اور احترام کیلئے لفظ "ید" کو ذکر کیا۔ نبی علیہ السلام کے فرمان: "اپنی ذات پر اپنے ہاتھ سے لکھا" کی بھی یہی تاویل ہے۔

باقی رہا آپ کا فرمان: "اللہ رات کے آخری تہائی حصے میں آسمان کے دروازے کھول دیتا ہے اور اپنے ہاتھ کو پھیلا دیتا ہے"۔ اس سے مراد نعمت کا فیضان ہے اور رحمت ونعمت کا محتاجوں تک پہنچنا ہے۔

نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان: "صدقہ رحمان کے ہاتھ میں واقع ہوتا ہے"۔ اس سے مراد زکوۃ وصدقات کی قبولیت میں کمال درجے کی مہربانی ظاہر کرنا ہے اور ثواب بکثرت عطا کرنا ہے۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان: "اللہ نے حضرت آدم علیہ السلام کے خمیر کو اپنے ہاتھ سے بنایا"۔ کا بھی یہی معنی ہے۔

اور آپ کے فرمان: "اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے"۔ میں "ید" سے مراد قدرت ہے۔

نبی علیہ السلام کا فرمان: "صدقہ رحمان کے ید میں واقع ہوتا ہے"۔ یہاں "ید" سے عضو اور جسم کا حصہ مراد نہیں ہے۔ اس کی کئی دلیلیں ہیں۔

"ید" سے عضوِ مخصوص مراد نہیں

پہلی دلیل: ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ صدقہ فقیر ہی کے ہاتھ میں جاتا ہے، اگر اس کو کسی اور ہاتھ میں جانے کا کہیں اور وہ بھی اعضاء اور اجزا سے مرکب ہو، جبکہ ہم اس کو دیکھ بھی نہیں سکتے، اس کو محسوس بھی نہیں کر سکتے تو یہ بدیہیات اور عام سی باتوں میں شک کو بڑھاوا دینا ہے۔

دوسری دلیل: اگر ہم اس کو عضو یا جسم کا حصہ مانیں تو پھر اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ اللہ

تعالیٰ کا ہاتھ بندوں کے صدقات کا ظرف (محل ومکان) ہے، جبکہ یہ اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ کے خلاف ہے۔

تیسری دلیل: پھر اس کا تقاضا یہ بھی ہوگا کہ دینے والے کا ہاتھ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ سے اوپر ہوگا تبھی وہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں جائے گا۔ جبکہ یہ اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ کے خلاف ہے۔

چوتھی دلیل: اس کا تقاضا یہ بھی ہوگا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے اور اس کا ہاتھ زمین پر ہے جبکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

ان تمام ابحاث سے ثابت ہوا کہ ان الفاظ کے ظاہر میں تاویلات کرنا ضروری ہیں۔

سترہویں فصل: لفظ "قبضة" میں

یہ لفظ قرآن اور احادیث دونوں میں وارد ہوا ہے۔

قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ فرماتا:

﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾. (الزمر آیت:67)

(ترجمہ:) "اور وہ قیامت کے دن سب زمینوں کو سمیٹ دے گا"۔

پہلی حدیث: ابن خزیمہ اپنی کتاب میں حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں انہوں نے نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت کیا، آپ علیہ السلام نے فرمایا:

»إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ مِنْ قَبْضَةٍ قَبَضَهَا مِنْ جَمِيعِ الْأَرْضِ، فَجَاءَ بَنُو آدَمَ عَلَى قَدْرِ الْأَرْضِ: جَاءَ مِنْهُمُ الْأَحْمَرُ، وَالْأَبْيَضُ، وَالْأَسْوَدُ، وَالسَّهْلُ، وَالْحَزْنُ، وَالْخَبِيثُ، وَالطَّيِّبُ« (1)

(ترجمہ:) "اللہ تعالیٰ نے تمام زمین سے ایک مٹھی مٹی لی اور حضرت آدم کو اس سے پیدا کیا۔ زمین کی شان کے مطابق حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد پیدا

(1) سنن أبي داود، الرقم (4693) 4/222

ہوئی، ان میں سے سرخ بھی سیاہ بھی ، نرم بھی سخت بھی، پاک بھی اور پلید بھی"۔

دوسری حدیث: ابن خزیمہ اپنی کتاب میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کرتے ہیں اور انہوں نے نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت کیا، آپ علیہ السلام نے فرمایا:

»إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَبَضَ قَبْضَةً فَقَالَ: إِلَى الْجَنَّةِ بِرَحْمَتِي، وَقَبَضَ قَبْضَةً، فَقَالَ: إِلَى النَّارِ وَلَا أُبَالِي« (1)

(ترجمہ:) "(ہر شے) اللہ تعالیٰ کے قبضہ میں ہے، فرمایا: جنت تک میری رحمت کے سبب۔ اور اسی کے قبضہ میں ہے۔ فرمایا: جہنم تک اور اسے کوئی پرواہ نہیں"۔

تیسری حدیث: حضرت ابوسعید خدری نبی علیہ السلام سے دو مٹھی کے بارے میں روایت کرتے ہیں:

»هَذِهِ فِي الْجَنَّةِ وَلَا أُبَالِي وَهَذِهِ فِي النَّارِ وَلَا أُبَالِي« (2)

(ترجمہ:) "یہ جنت میں ہے مجھے کوئی پرواہ نہیں، یہ جہنم میں ہے مجھے کوئی پرواہ نہیں"۔

آیت مبارکہ کا تقاضا یہ ہے کہ زمین اللہ تعالیٰ کی مٹھی ہے جبکہ یہ محال ہے؛ کیونکہ زمین میں نجاستیں بھی ہیں تو کوئی یہ کیسے کہہ سکتا ہے کہ زمین اللہ تعالیٰ کی مٹھی میں ہے؟! اور قرآن میں بکثرت دلائل ہیں کہ زمین اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے، تو خالق کی مٹھی مخلوق نہیں ہوسکتی، کیونکہ زمین اجتماع اور افتراق کو قبول کرتی ہے عمارت، تعمیر اور تخریب کو قبول کرتی ہے جبکہ خالق کی مٹھی اس طرح نہیں ہوسکتی۔

(1) مسند أبی یعلی، الرقم (3453) 6/172

(2) مسند أبی یعلی، الرقم (3453) 6/172

اس لیے تاویل کرنا ضروری ہے کہ زمین اس کی مٹھی یعنی اس کے قبضے میں ہے۔ جیسا کہ یہ ذکر کیا جاتا ہے کہ فلاں نے اس پر اپنی انگلیوں کے پورے رکھ دیئے ہیں، اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ یہ چیز اس کے قبضے میں ہے اس کے تصرف میں ہے اور اس کی ملکیت میں ہے۔ جس طرح کہا جاتا ہے: یہ شہر سلطان کی مٹھی میں ہے۔ یعنی اس کے قبضے میں ہے۔ لہذا آیات میں مٹھی سے مراد اس کا قبضہ ہے۔

احادیث مبارکہ میں جو مذکور ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زمین میں سے مٹھی کی مقدار جدا کیا یعنی زمین میں سے مٹھی کی مقدار مٹی لی، یہ مجاز بھی مشہور ہے جس طرح کہ قلیل شے کے لئے یہ کہا جاتا ہے کہ یہ مٹھی بھر ہے۔ تو حدیث سے بھی یہی مراد ہے۔

اٹھارہویں فصل: لفظ "یدین (دو ہاتھ)" میں

مجسمہ نے قرآن اور احادیث کو دلیل بنایا۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾. (ص آیت:75)

(ترجمہ:) "تجھے کس چیز نے روکا کہ تو اس کے لئے سجدہ کرے جسے میں نے اپنے ہاتھوں سے بنایا"۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾. (المائدۃ آیت:64)

(ترجمہ:) "بلکہ اس کے ہاتھ کشادہ ہیں"۔

ابن خزیمہ حضرت ابو ہریرہ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا:

»لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ وَنَفَخَ فِيهِ الرُّوحَ عَطَسَ فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ. فَحَمِدَ اللَّهَ بِإِذْنِهِ. فَقَالَ لَهُ رَبُّهُ: يَرْحَمُكَ رَبُّكَ يَا آدَمُ. ثُمَّ قَالَ لَه: اذْهَبْ إِلَى الْمَلَائِكَةِ. فَقُلْ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ. قَالُوا: وَعَلَيْكَ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ

اللهِ، ثُمَّ رَجَعَ إِلَى رَبِّهِ، فَقَالَ: هَذِهِ تَحِيَّتُكَ وَتَحِيَّةُ بَنِيكَ، بَيْنَهُمْ، فَقَالَ اللَّهُ لَهُ وَيَدَاهُ مَقْبُوضَتَانِ: اخْتَرْ أَيَّهُمَا شِئْتَ، قَالَ: اخْتَرْتُ يَمِينَ رَبِّي وَكِلْتَا يَدَيْ رَبِّي يَمِينٌ مُبَارَكَةٌ ثُمَّ بَسَطَهَا فَإِذَا فِيهَا آدَمُ وَذُرِّيَّتُهُ، فَقَالَ: أَيْ رَبِّ، مَا هَؤُلَاءِ؟ فَقَالَ: هَؤُلَاءِ ذُرِّيَّتُكَ، فَإِذَا كُلُّ إِنْسَانٍ مَكْتُوبٌ عُمْرُهُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ« (1)

(ترجمہ:) "اللہ تعالیٰ نے جب حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا کیا، ان میں روح پھونکی انہیں چھینک آئی تو حضرت آدم نے الحمد للہ کہا۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کی تو اللہ تعالیٰ نے ان کو فرمایا: تیرے رب نے تجھ پر رحم فرمایا اے آدم۔ ان سے کہا کہ فرشتوں کی طرف جاؤ اور ان سے کہو: السلام علیکم! انہوں نے فرشتوں کو السلام علیکم کہا، فرشتوں نے جواباً کہا: "وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ" پھر وہ اللہ کی طرف لوٹ آئے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: یہ آپ کا سلام ہے اور آپ کے بیٹوں کا اور آپ کی ساری اولاد کا سلام ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: جبکہ اس کے دونوں ہاتھ اسکی دونوں مٹھیاں وسیع ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا: ان میں سے جو چاہے اختیار کر، حضرت آدم نے کہا: میں نے اپنے رب کی دائیں مٹھی کو اختیار کیا جبکہ دونوں ہاتھ مبارک دائیں ہیں۔ جب اسے کھولا تو اس میں حضرت آدم علیہ السلام اور ان کی اولاد تھی، آپ نے عرض کی یہ کون ہیں؟ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: یہ تمہاری اولاد ہیں ہر انسان، اس کی عمر اس کی آنکھوں کے درمیان لکھ دی گئی ہے"۔

یہ حدیث طویل ہے مگر ہمارا مقصد صرف اتنا ہے کہ لفظ ید کو اللہ تعالیٰ کے حق میں عضو اور جسم کے حصے پر محمول کرنا درست نہیں ہے اس کی درج ذیل کئی وجوہات ہیں:

پہلی وجہ: حدیث کا ظاہر دلالت کرتا ہے کہ اس کے دونوں ہاتھ دائیں ہیں اور ہاتھ

(1) مسند أبی یعلی، الرقم (3453) 6/172

بمعنی عضو کے ہو اور دونوں دائیں جانب ہوں تو یہ بدصورتی ہے۔ اور یہ خلقت میں نقص ہے۔ اللہ تعالیٰ نقص وعیب سے پاک ہے۔

دوسری وجہ: دونوں ہاتھوں میں سے اگر ایک مکمل کام نہ کرتا ہو تو یہ بھی نقص ہے جبکہ اللہ تعالیٰ اس سے پاک اور بے نیاز ہے۔

تیسری وجہ: حدیث کا ظاہر جو انہوں نے روایت کیا وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ حضرت آدم کے ساتھ کھیلتا رہا کہ جس طرح بچے ایک دوسرے کے ساتھ اپنے ہاتھوں کو بند کر کے جفت اور طاق والا کھیل کھیلتے ہیں اور جب بچہ ایسا کرے تو استاذ اس کو مارتا ہے، ادب سکھاتا ہے۔ ان چیزوں کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کیسے کر سکتے ہیں جبکہ وہ احکم الحاکمین ہے؟

اس سے ثابت ہوا کہ اس حدیث کو اللہ تعالیٰ کے حفاظت میں، حراست میں اور اللہ تعالیٰ کی مہربانی کے مبالغے پر محمول کیا جائے گا۔

انیسویں فصل: لفظ "یمین (دائیں طرف)" میں

قرآن اور احادیث میں یہ الفاظ موجود ہیں۔

قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾. (الزمر آیت:67)

(ترجمہ:) "اور اس کی قدرت سے سب آسمان لپیٹ دیئے جائیں گے"۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾. (الحاقۃ آیت:45)

(ترجمہ:) "ضرور ہم ان سے بقوّت بدلہ لیتے"۔

پہلی حدیث: نبی علیہ السلام نے فرمایا:

» كِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ « (1)

(1) صحیح مسلم، الرقم (1827) 3/1458

(ترجمہ:) "اس کے دونوں ہاتھ دائیں ہیں"۔

دوسری حدیث: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، نبی علیہ السلام نے فرمایا:

» يَقْبِضُ اللَّهُ الأَرْضَ، وَيَطْوِي السَّمَوَاتِ بِيَمِينِهِ، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا المَلِكُ، أَيْنَ مُلُوكُ الأَرْضِ «(1)

(ترجمہ:) "اللہ تعالیٰ قیامت کے دن زمین کو لپیٹ لے گا اور آسمان کو اپنے دائیں سے لپیٹ لے گا پھر کہے گا: میں بادشاہ ہوں، کہاں ہیں دنیا کے بادشاہ؟"

تیسری حدیث: صاحب شرح السنہ نے اپنی کتاب میں ایمان بالقدر کے باب میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا انہوں نے کہا: میں نے نبی علیہ السلام کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

» إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ، ثُمَّ مَسَحَ ظَهْرَهُ بِيَمِينِهِ، فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّةً، فَقَالَ: خَلَقْتُ هَؤُلَاءِ لِلْجَنَّةِ وَبِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ يَعْمَلُونَ، ثُمَّ مَسَحَ ظَهْرَهُ فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّةً، فَقَالَ: خَلَقْتُ هَؤُلَاءِ لِلنَّارِ وَبِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ يَعْمَلُونَ «(2)

(ترجمہ:) "اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو پیدا کیا پھر اس کی پیٹھ پر اپنے ہاتھ سے مس کیا پھر اس سے اولاد نکلی، فرمایا: یہ جنتی ہیں جنتیوں والا عمل کریں گے پھر حضرت آدم علیہ السلام کی پیٹھ پر مس کیا اس سے اولاد نکلی، فرمایا: یہ جہنمی ہیں اور جہنمیوں والے کام کریں گے"۔

چوتھی حدیث: ابن خزیمہ اپنی کتاب میں روایت کرتے ہیں کہ نبی علیہ الصلوۃ

(1) المعجم الأوسط للطبرانی، الرقم (667) 1/207)

(2) سنن أبی داود، الرقم (4703) 4/226)

والسلام نے ارشاد فرمایا:

»إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَتَصَدَّقُ بِالتَّمْرَةِ مِنْ طَيِّبٍ، وَلَا يَقْبَلُ اللَّهُ إِلَّا طَيِّبًا، فَيَجْعَلُهَا اللَّهُ فِي يَدِهِ الْيَمِينِ، ثُمَّ يُرَبِّيهَا كَمَا يُرَبِّي أَحَدُكُمْ فَلُوَّهُ أَوْ فَصِيلَهُ، حَتَّى تَصِيرَ مِثْلَ أُحُدٍ«(1)

(ترجمہ:) "تم میں سے کوئی ایک کھجور صدقہ کرتا ہے جبکہ وہ حلال مال سے ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ حلال کے علاوہ قبول نہیں کرتا تو اللہ تعالیٰ اس کو اپنے دائیں ید میں جگہ دیتا ہے، پھر اس کے ثواب کو بڑھاتا رہتا ہے جیسا کہ تم میں سے کوئی ایک اپنی دیوار اور منڈیر کو بڑھاتا ہے حتیٰ کہ وہ اُحد پہاڑ کے برابر ہوجائے"۔

یمین بمعنیٰ قوت اور قدرت کے ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ دائیں جانب کو یمین کہا جاتا ہے، کیونکہ اُن دونوں جانبوں سے یہ زیادہ طاقت والی ہوتی ہے۔ اور قسم کو یمین اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس سے انسان کسی کام کرنے اور نہ کرنے کا پختہ عزم کرلیتا ہے۔ شعر:

جب جب بزرگی اور شرف کے جھنڈے کو بلند کیا جائے گا
تو عرابہ اس جھنڈے کو قوت اور مضبوطی سے لے لے گا

لہذا اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ میں یمین سے مراد اس کی قوت اور طاقت ہے۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ اس سے مراد جس کو پکڑا گیا اس کا دایاں مثلاً انسان کے دائیں کو پکڑا۔ جیسے کہا جاتا ہے: میں نے بچے کے دائیں ہاتھ کو پکڑا، میں اس کو مکتب کی طرف لے گیا۔ اور اگر یمین سے مراد پکڑنے والے کا یمین مراد ہو تو اس سے وہی قوت اور طاقت مراد ہے جیسا کہ یہی معنی آیت مبارکہ میں لیا، اسی طرح حدیث میں بھی یہی ہے۔

(1) صحیح البخاری، الرقم (644) (131/1)

بیسویں فصل: لفظ "کف (ہتھیلی)" میں

یہ لفظ قرآن پاک میں وارد نہیں ہوا لیکن حدیث مبارکہ میں مذکور ہے۔

ابن خزیمہ اپنی کتاب التوحید میں حضرت ابو ہریرہ سے روایت کرتے ہیں وہ نبی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں، نبی علیہ السلام نے فرمایا:

»إِمَنْ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ مِنْ كَسْبٍ طَيِّبٍ، وَلَا يَقْبَلُ اللّٰهُ إِلَّا طَيِّبًا، وَلَا يَصْعَدُ إِلَى السَّمَاءِ إِلَّا الطَّيِّبُ، فَيَقَعُ فِي كَفِّ الرَّحْمٰنِ، فَيُرَبِّيهِ كَمَا يُرَبِّي أَحَدُكُمْ فَصِيلَهُ حَتَّى أَنَّ التَّمْرَةَ لَتَعُودُ مِثْلَ الْجَبَلِ الْعَظِيمِ«(1)

(ترجمہ:) "جو شخص اپنی حلال کمائی سے صدقہ کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ صرف حلال کو قبول کرتا ہے اور آسمان کی طرف صرف حلال ہی جاتا ہے تو وہ رحمان کی "کف" میں چلا جاتا ہے پھر اللہ تعالیٰ اس کو بڑھاتا ہے جیسا کہ تم اپنی دیوار کو بڑھاتے ہو حتیٰ کہ ایک کھجور کا ٹکڑا بہت بڑے پہاڑ کی طرح ہو جاتا ہے"۔

اس حدیث کو دوسرے الفاظ میں بھی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں:

»إِنَّ الرَّجُلَ لَيَتَصَدَّقُ بِاللُّقْمَةِ فَتَرْبُو فِي يَدِ اللّٰهِ« أَوْ قَالَ: »فِي كَفِّ اللّٰهِ، حَتَّى تَكُونَ مِثْلَ الْجَبَلِ فَتَصَدَّقُوا«(2)

(ترجمہ:) "جب بندہ لقمہ صدقہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اپنے ہاتھ میں اُس کو بڑھاتا رہتا ہے، یا فرمایا: اپنی ہتھیلی میں حتی کہ وہ پہاڑ کی طرح ہو جاتا ہے پس تم صدقہ کرو"۔

یہ ذہن نشین رہے کہ مذکورہ دونوں حدیثیں دلالت کر رہی ہیں کہ حضرت ابو ہریرہ خود

(1) مسند أحمد، الرقم (9565)15/347

(2) التوحید لابن خزیمۃ، الرقم (16)1/150

متردّد تھے کہ انہوں نے لفظ "ید" سنا یا "کف" سنا۔ ممکن ہے کہ انہوں نے ان دونوں کو دو مختلف مجلسوں میں سنا ہو۔

ابن خزیمہ اسی باب کے آخر میں حضرت ابی الحباب سے روایت کرتے ہیں، انہوں نے حضرت ابو ہریرہ کو یہ حدیث موقوف ذکر کرتے ہوئے سنا ہے۔ لہذا اس حدیث کا ضعف ثابت ہو گیا، اور اگر یہ صحیح بھی ہو تو اس سے کسی کام کو اہتمام اور کمال مہربانی کے ساتھ کرنا مراد ہے جیسا کہ تمام الفاظ میں یہ گزر چکا ہے۔

اکیسویں فصل: لفظ "ساعد (بازو)" میں

اس میں ایک اور طویل حدیث ہے۔

نبی علیہ السلام نے فرمایا:

»سَاعِدُ اللّٰہِ أَشَدُّ مِنْ سَاعِدِكَ«(1)

(ترجمہ:) "اللہ تعالیٰ کا بازو تیرے بازو سے زیادہ سخت ہے"۔

اگر یہ حدیث صحیح ہے تو اس کو بھی کمال قدرت پر محمول کیا جائے گا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ خود فرماتا ہے:

﴿إِنَّ اللّٰہَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِيْنُ﴾. (الذاریات آیت:58)

(ترجمہ:) "بیشک اللہ ہی بڑا رزق دینے والا قوت والا قدرت والا ہے"۔

بائیسویں فصل: لفظ "الأصبع (انگلی)" میں

یہ لفظ قرآن پاک میں مذکور نہیں ہوا لیکن احادیث مبارکہ میں مذکور ہے۔

پہلی حدیث: امام قشیری نے مسلم بن حجاج سے، انہوں نے حضرت انس سے روایت کیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بکثرت یہ فرماتے تھے:

»يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللّٰہِ، آمَنَّا بِكَ وَبِمَا جِئْتَ بِهِ فَهَلْ تَخَافُ عَلَيْنَا؟ قَالَ: نَعَمْ، إِنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ

(1) التوحید لابن خزیمۃ، الرقم (16) 1/150)

أُصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ اللهِ يُقَلِّبُهَا كَيْفَ يَشَاءُ«(1)

(ترجمہ:) "اے دلوں کو پھیرنے والے! تو میرے دل کو اپنے دین پر ثابت رکھ، صحابہ کرام عرض کرتے: یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم! ہم آپ پر ایمان لائے جو آپ لے کر آئے اس پر بھی ایمان لائے، کیا آپ کو ہم پر خوف ہے؟ نبی علیہ السلام نے فرمایا: دل اللہ تعالیٰ کی انگلیوں میں سے دو انگلیوں کے درمیان ہے جس طرف چاہتا ہے اسے پلٹ دیتا ہے"۔

دوسری حدیث: صاحب شرح السنہ نے اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ﴾ کے باب میں روایت کیا کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا:

»مَا مِنْ قَلْبٍ إِلَّا وَهُوَ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ، إِنْ شَاءَ أَنْ يُقِيمَهُ أَقَامَهُ، وَإِنْ شَاءَ يُزِيغَهُ أَزَاغَهُ وَكَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: يَا مُثَبِّتَ الْقُلُوبِ ثَبِّتْ قُلُوبَنَا عَلَى دِينِكَ، قَالَ: وَالْمِيزَانُ بَيْنَ يَدِ الرَّحْمَنِ يَرْفَعُ أَقْوَامًا وَيَضَعُ آخَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ«(2)

(ترجمہ:) "نہیں ہے کوئی دل مگر وہ رب العالمین کی انگلیوں میں سے دو انگلیوں کے درمیان ہے، جسے چاہتا ہے قائم رکھتا ہے اور جسے موڑنا چاہتا ہے اسے موڑ دیتا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے تھے: اے دلوں کو پلٹنے والے! ہمارے دلوں کو اپنے دین پر ثابت قدم رکھ، فرمایا: میزان اللہ تعالیٰ کے دستِ قدرت میں ہے، جس کو چاہتا ہے بلند کر دیتا ہے جس کو چاہتا ہے گرا دیتا ہے قیامت کے دن تک"۔

تیسری حدیث: ابن خزیمہ نے اپنی کتاب میں حضرت علقمہ سے اور انہوں نے

(1) سنن الترمذی، الرقم (2140) 4/16

(2) سنن ابن ماجہ، الرقم (199) 1/72

حضرت عبداللہ ابن مسعود سے روایت کیا:

»جَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَقَالَ: يَا أَبَا الْقَاسِمِ أُبَلِّغُكَ أَنَّ اللَّهَ يَجْعَلُ الْخَلَائِقَ عَلَى إِصْبَعٍ، والسَّمَوَاتِ عَلَى إِصْبَعٍ وَالأَرَضِينَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالشَّجَرَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالثَّرَى عَلَى إِصْبَعٍ، فَيَقُولُ فَضَحِكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ إلى آخر الآية« (1)

(ترجمہ:) "نبی کریم ﷺ کی بارگاہ میں اہل کتاب میں سے ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ اے ابوالقاسم! میں تمہیں ایک بات بتانا چاہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو ایک انگلی پر اٹھایا ہوا ہے، اور آسمانوں کو ایک انگلی پر اور زمینوں کو ایک انگلی پر، درختوں کو ایک انگلی پر اور زمین کی گہرائی کو ایک انگلی پر۔ نبی علیہ الصلوۃ والسلام اتنے ہنسے کہ آپ کی داڑھ مبارک ظاہر ہوگئی، اللہ تعالیٰ نے پھر یہ آیت مبارکہ نازل فرمائی: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾

(ترجمہ:) "اورانہوں نے اللہ کی قدر نہ کی جیسا اس کا حق تھا"۔

پھر ابن خزیمہ نے اسے دوسری روایت کے ساتھ حضرت عبداللہ سے اسنادِ حسن کے ساتھ روایت کیا اور کہا: نبی علیہ السلام تعجب اور تصدیق کرتے ہوئے ہنسے۔

یہاں "اصبع" سے مراد انگلی اور عضوِ جسمانی نہیں ہے۔ اس کی درج ذیل وجوہات ہیں:

پہلی وجہ: اگر "اصبع" سے مراد وہی انگلی ہے کہ جو عضو ہے اور جسم کا حصہ ہے، تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ کی دو انگلیاں ہر شخص کے دل میں ہیں۔ اس صورت میں ایک شے کا بہت ساری جگہوں پر ہونا لازم آئے گا۔ یہ سراسر باطل ہے۔

دوسری وجہ: اس سے یہ لازم آئے گا کہ اس کی انگلیاں ہمارے پیٹوں میں ہیں جبکہ

(1) صحیح البخاری، الرقم (4811) 6/126

اللہ تعالیٰ عرش پر ہے مجسمہ کے نزدیک تو یہ بھی محال ہے۔

تیسری وجہ: اس کا تقاضا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ صرف انگلیوں کے ذریعے تصرف کرسکتا ہے، جبکہ یہ عاجز اور محتاج ہونے کی علامت ہے، یہ اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔

اس لفظ کی صحیح تاویل یہ ہے کہ انسان جب کسی شے کو اپنی انگلیوں کے ذریعے سے پکڑتا ہے تو وہ اس کے مکمل قبضہ اور قدرت میں ہوتی ہے، اس پر آسانی کے ساتھ بغیر کسی رکاوٹ کے تصرف کرسکتا ہے۔ لہذا انگلیاں طاقت اور قدرت کا سبب ہیں تو انگلیوں کو قدرت کاملہ سے کنایہ بنا دیا گیا۔

لہذا پہلی حدیث میں بہت ہی لطیف نکتہ ہے، کیونکہ بدن میں دل تصرف کرتا ہے اور دل کسی کام کے کرنے اور نہ کرنے سے الگ تھلگ نہیں ہوسکتا، یعنی کوئی بھی کام جو موقوف ہوگا تو وہ اس فعل کے اسباب پر موقوف ہوگا، اور کام کا نہ کرنا ان اسباب کے نہ ہونے پر موقوف ہوگا، تو ان دونوں حالتوں کے بغیر کوئی کام نہیں ہوسکتا کیونکہ اس سے نقیضین کا مرتفع ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ تو کسی کام کے اسباب کا حاصل ہونا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، بندے سے یہ حاصل نہیں ہوسکتا وگرنہ بندہ ان اسباب کے حصول کے لئے کسی اور کا محتاج ہوگا پھر وہ کسی اور کا محتاج ہوگا، اس طرح تسلسل لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

ثابت ہوا کہ جو دل ہے وہ ان دونوں حالتوں میں ہوتا ہے یعنی کرنے کی اور نہ کرنے کی حالت میں، تو کسی بھی کام کو کرنے کے اسباب اس کام پر مقدم ہوتے ہیں اور اگر وہ اسباب ہی حاصل نہ ہوں تو پھر وہ کام نہیں ہوسکتا، تو یہ کرنے کی اور نہ کرنے والی دونوں حالتیں مؤمن کے دل میں ہوتی ہیں۔ پھر جس طرح انگلیاں اشیاء کو الٹنے پلٹنے میں مؤثر ہوتی ہیں اور دل کا پلٹنا یعنی کرنا نہ کرنا، یہ ان کے اسباب کی بنیاد پر ہوتا ہے تو اسی لئے شے کا جس طرح تبدیل ہونا انگلیوں کے سبب سے ہوتا ہے کہ وہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف پلٹتی ہیں اور جیسا کہ انسان شے کو اپنی انگلیوں سے پکڑتا ہو اور اس میں تصرف کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ بھی اپنے بندوں کے دلوں میں تصرف کرتا ہے ان اسباب کو پیدا کرنے کے

ساتھ۔ اور یہ بہت بڑا نکتہ ہے جو قضاء اور قدر کے مسئلے میں قاعدے کی حیثیت ہے۔ نبی علیہ السلام نے اس کو مختصر انداز میں تعبیر کیا۔

اس سے ثابت ہوا کہ جو احادیث مبارکہ میں بکثرت نبی علیہ السلام نے بیان کیا کہ میرے دل کو اپنے دین پر ثابت قدم رکھ اس سے بھی یہی مراد ہے۔

اور حضرت عبداللہ بن مسعود نے یہودی کے متعلق جو روایت کیا، اس کی دو وجہیں ہیں:

پہلی وجہ: یہ یہودی کی گفتگو ہے، اور یہودی کی گفتگو حجت نہیں ہو سکتی۔

باقی رہا نبی علیہ السلام کا ہنسنا، تو ممکن ہے کہ آپ بطورِ انکار اور حقارت کے ہنسے ہوں۔ جب عقلمند انسان کوئی کلام سنتا ہے تو اس پر بطور تحقیر بھی ہنستا ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ حضرت عبداللہ نے نبی علیہ السلام کی ہنسی کو بطور تصدیق بھی نقل کیا تو یہ ان کا گمان ہے جو کہ حجت نہیں ہو سکتا۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے بھی معارض ہے جو نبی علیہ السلام کے فرمان کے بعد آیت نازل ہوئی ﴿وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ﴾۔ یہ آیت بتا رہی ہے کہ نبی علیہ السلام نے اس کی گفتگو کا مکمل طور پر انکار کیا۔

دوسری وجہ: اگر یہ حدیث صحیح ہے تو اس حدیث کا محمل یہ ہے کہ لوگوں کے اجسام میں اللہ تعالیٰ کو قدرتِ کاملہ حاصل ہے، اس کا کوئی معارض نہیں اس کا کوئی مانع نہیں۔ اور ہم نے پیچھے بیان کر دیا ہے کہ جب انسان کسی شے کو انگلیوں کے ذریعے پکڑتا ہے تو وہ آسانی کے ساتھ اس پر تصرف کر سکتا ہے تو یہ انگلیاں اللہ تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ کی تعبیر ہیں اور اس کے تصرف کے نفاذ کے لیے ہیں۔

تیئیسویں فصل: لفظ "الأنامل (انگلیوں کے پورے)" میں

یہ لفظ قرآن پاک میں وارد نہیں ہوا۔

حدیث میں وارد ہوا ہے جو نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے مروی ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا:

"وَضَعَ يَدَهُ عَلَى كَتِفِي "(1)

(ترجمہ:) "اللہ تعالیٰ نے اپنے ہاتھ کو میرے کندھے پر رکھا"۔

دوسری روایت میں ہے:

" وَضَعَ كَفَّهُ عَلَى كَتِفَيَّ حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَ أَنَامِلِهِ فَعَلِمْتُ مَا كَانَ وَمَا يَكُونُ "(2)

(ترجمہ:) "اپنی ہتھیلی کو میرے کندھے پر رکھا، تو میں نے انگلیوں کے پوروں کی ٹھنڈک کو پایا، تو جو ہو چکا اور جو ہوگا سب کو میں نے جان لیا"۔

اس کی تاویل یہ ہے کہ عظیم بادشاہ کو جب کہا جاتا ہے کہ آپ اپنا ہاتھ فلاں کے سر پر رکھیے تو اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ اپنی عنایت اور اپنی مہربانیوں کو اس کی طرف پھیر دیجئے۔

اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان: "اپنا ہاتھ میرے کندھوں پر رکھا" اس کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مہربانی اور اپنے فضل کو میری طرف پھیر دیا۔

اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان: "پوروں کی ٹھنڈک کو میں نے پایا" اس کا معنی یہ ہے کہ اس مہربانی کے اثر کو میں نے پایا، کیونکہ عرب راحت اور لذت کے وِجدان کو ٹھنڈک کے وِجدان سے تعبیر کرتے ہیں، اور جب وہ کسی کو دعا دینا چاہتے ہیں تو وہ کہتے ہیں: "برد اللہ تلك الديار" ان شہروں کو اللہ تعالیٰ راحت بخشے۔

چوبیسویں فصل: لفظ "جنب (پہلو)" میں

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾. (الزمر آیت:56)

(ترجمہ:) "ہائے افسوس! ان تقصیروں پر جو میں نے اللہ کے بارے میں کیں"۔

یہاں "جنب" سے مراد رضا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شے کا پہلو دوسری شے کی

(1) مسند أبي يعلى، الرقم (2608) 4/475)

(2) سنن الترمذي، الرقم (3235) 5/221)

ایک جانب میں ہوتا ہے اس لیے اس کو پہلو کہا جاتا ہے۔ جب کوئی عمل اللہ تعالیٰ کے لیے اخلاص کے طریقے پر ہو تو اللہ کے غیر سے جدا ہو کر صرف رب کے لئے ہو جاتا ہے۔ اسی لئے اس کو اللہ تعالیٰ کے پہلو سے تعبیر کیا جاتا ہے کہ وہ خالصتاً اللہ تعالیٰ کے لیے ہوتا ہے اور یہ استعارہ معروف اور مشہور ہے۔

پچیسویں فصل: لفظ "ساق (پنڈلی)" میں

قرآن اور حدیث دونوں میں یہ لفظ موجود ہے۔

قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾.

(القلم آیت:42)

(ترجمہ:) "جس دن ایک ساق کھولی جائے گی (جس کے معنی اللہ ہی جانتا ہے) اور سجدہ کو بلائے جائیں گے"۔

صاحب شرح السنہ نے اس کو اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ میں بیان کیا۔ حضرت ابوسعید خدری سے روایت کرتے ہیں کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا:

»يَكْشِفُ رَبُّنَا عَنْ سَاقِهِ، فَيَسْجُدُ لَهُ كُلُّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ، فَيَبْقَى مَنْ كَانَ يَسْجُدُ فِي الدُّنْيَا رِيَاءً وَسُمْعَةً، فَيَذْهَبُ لِيَسْجُدَ، فَيَعُودُ ظَهْرُهُ طَبَقًا« (1)

(ترجمہ:) "ہمارا رب قیامت کے دن اپنی پنڈلی کھولے گا اس وقت ہر مومن مرد اور ہر مومنہ عورت اس کے لئے سجدہ میں گر پڑیں گے۔ صرف وہ باقی رہ جائیں گے جو دنیا میں دکھاوے اور ناموری کے لئے سجدہ کرتے تھے۔ جب وہ سجدہ کرنا چاہیں گے تو ان کی پیٹھ تختہ ہو جائے گی اور وہ سجدہ کے لئے نہ مڑ

(1) سنن الترمذی، الرقم (3235)5/221)

سکیں گے"۔

یہاں "ساق" سے مراد پنڈلی یعنی جسم کا عضو مراد لینے پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے، اس کی وجوہات درج ذیل ہیں:

پہلی وجہ: آیت مبارکہ میں "یُکْشَفُ" فعل کا نائب فائل "عَن سَاقٍ" بنانے پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

دوسری وجہ: ایک پنڈلی کسی بھی جاندار کے لئے ثابت کرنا نقص اور عیب ہے جبکہ اللہ تبارک تعالیٰ اس سے پاک ہے۔

تیسری وجہ: ساق کو اس وقت کھولا جاتا ہے یا اوپر کیا جاتا ہے کہ جب کپڑا کسی ناپاک شے کو لگ چکا ہو، جبکہ اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے۔

لہذا یہاں "ساق" سے مراد قیامت کے احوال کی شدت ہے۔ جس طرح کہا جاتا ہے: "قامت الحرب علی ساقھا" یعنی جنگ اپنی شدت کو پہنچ گئی۔

آیت میں "ساق" سے مراد قیامت کی شدت اور اس کے احوال اور اس کی اقسام ہیں۔ اور اپنی ذات کی طرف اس لیے نسبت کی کہ اس عذاب پر اللہ تعالیٰ کے علاوہ کون قادر ہو سکتا ہے؟

چھبیسویں فصل: لفظ "رِجل، قدم (ٹانگ، پاؤں)" میں

لفظ "رِجل" کو صاحب شرح السنہ نے اپنی کتاب کے آخر میں سے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا، وہ کہتے ہیں کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا:

»تَحَاجَّتِ الجَنَّةُ وَالنَّارُ، فَقَالَتِ النَّارُ: أُوثِرْتُ بِالْمُتَكَبِّرِينَ وَالْمُتَجَبِّرِينَ، وَقَالَتِ الجَنَّةُ: مَا لِي لاَ يَدْخُلُنِي إِلَّا ضُعَفَاءُ النَّاسِ وَسَقَطُهُمْ، قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لِلْجَنَّةِ: أَنْتِ رَحْمَتِي أَرْحَمُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ مِنْ عِبَادِي، وَقَالَ لِلنَّارِ: إِنَّمَا أَنْتِ عَذَابِي أُعَذِّبُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ مِنْ عِبَادِي، وَلِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مِلْؤُهَا، فَأَمَّا النَّارُ: فَلاَ تَمْتَلِئُ حَتَّى

يَضَعَ رِجْلَهُ فَتَقُولُ: قَطْ قَطْ. فَهُنَالِكَ تَمْتَلِئُ وَيُزْوَى بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ، وَلاَ يَظْلِمُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ خَلْقِهِ أَحَدًا، وَأَمَّا الجَنَّةُ: فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُنْشِئُ لَهَا خَلْقًا« (1)

(ترجمہ:) "جنت اور دوزخ نے بحث کی، دوزخ نے کہا: میں متکبروں اور ظالموں کے لئے خاص کی گئی ہوں۔ جنت نے کہا: مجھے کیا ہوا کہ میرے اندر صرف کمزور اور کم رتبہ والے لوگ داخل ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ نے جنت سے کہا کہ تو میری رحمت ہے، تیرے ذریعہ میں اپنے بندوں میں جس پر چاہوں رحم کروں، اور دوزخ سے کہا کہ تو عذاب ہے تیرے ذریعہ میں اپنے بندوں میں سے جسے چاہوں عذاب دوں۔ جنت اور دوزخ دونوں بھریں گی۔ دوزخ تو اس وقت تک نہیں بھرے گی جب تک اللہ رب العزت اپنا رِجل اس میں نہیں رکھ دے گا۔ اس وقت وہ بولے گی کہ بس بس! اور اس وقت بھر جائے گی اور اس کا بعض حصہ بعض دوسرے حصے پر چڑھ جائے گا، اور اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں کسی پر ظلم نہیں کرے گا اور جنت کے لئے اللہ تعالیٰ ایک مخلوق پیدا کرے گا"۔

یہ حدیث بالاتفاق صحیح ہے اور شیخین نے اسے اپنی اپنی کتابوں میں ذکر کیا۔

لفظِ "قدم" کو اسی کتاب کے مصنف نے حضرت انس سے روایت کیا کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا:

» لَا تَزَالُ جَهَنَّمُ يُلْقَى فِيهَا وَتَقُولُ: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ، حَتَّى يَضَعَ رَبُّ الْعِزَّةِ فِيهَا قَدَمَهُ، فَيَنْزَوِي بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ وَتَقُولُ: قَطْ قَطْ، بِعِزَّتِكَ وَكَرَمِكَ، وَلَا يَزَالُ فِي الْجَنَّةِ فَضْلٌ حَتَّى يُنْشِئَ اللهُ لَهَا خَلْقًا،

(1) صحیح البخاری، الرقم (4850) 6/138)

فَيُسْكِنَهُمْ فَضْلَ الْجَنَّةِ«(1)

(ترجمہ:) "جہنم میں مسلسل (لوگوں کو) ڈالا جاتا رہے گا اور وہ کہتی رہے گی: کیا اور ہے؟ یہاں تک کہ رب العزت اس میں اپنا قدم رکھ دے گا، تو اس کا بعض بعض کی طرف سمٹ جائے گا، اور وہ کہے گی: تیری عزت اور تیرے کرم کی قسم! بس بس! اور جنت میں مسلسل گنجائش رہے گی یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ اس کے لیے ایک مخلوق پیدا کر دے گا اور انھیں جنت کی بچی ہوئی جگہ میں بسا دے گا"۔

یہ ذہن نشین رہے کہ ان احادیث کو اپنے ظاہر پر محمول کرنا درج ذیل وجوہات کی بنا پر درست نہیں ہے:

پہلی وجہ: جنت اور دوزخ دونوں پتھر ہیں ان سے لڑائی جھگڑا کیسے متصور ہو سکتا ہے؟

اعتراض: اگر یہ اعتراض ہو کہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو زندگی بخش دی ہو؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جب یہ حالت حاصل ہو گئی تو اللہ تعالیٰ ان دونوں کو پہچانتا تھا پھر وہ اس جھگڑے کو ہی روک دیتا، کیونکہ وہ دونوں بھی جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جو بھی کرتا ہے عدل اور انصاف کے ساتھ کرتا ہے تو اس بنیاد پر جھگڑا ہی باقی نہ رہے گا۔

اسی طرح جب اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ اگر وہ ان دونوں میں زندگی کو پیدا کر دے تو یہ دونوں جھگڑیں گے اور ان کا جھگڑا اللہ تعالیٰ کا قدم جہنم میں رکھنے کی وجہ سے ختم ہوگا تو پھر ضروری تھا کہ اللہ تعالیٰ حیات کو ہی ان میں پیدا نہ کرتا کہ یہ فتنہ پیدا ہی نہ ہوتا، اور قدم رکھنے کی ضرورت بھی پیش نہ آتی۔

دوسری وجہ: یہ حدیث تقاضا کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اہلِ ثواب اور اہلِ عقاب کی مقدار کو جانتا تھا تبھی اللہ تعالیٰ نے جنت اور دوزخ کو پیدا کیا۔ لیکن جنت اِس مقدار سے

(1) صحیح مسلم، الرقم (2848) 4/2148

بڑی تھی تو اللہ تعالیٰ کو دوسری مخلوق کو پیدا کرنے کی ضرورت پیش آئی، اور اسی طرح جہنم میں اسے قدم رکھنے کی ضرورت پیش آئے گی جبکہ یہ سب چیزیں اللہ تعالیٰ پر محال ہیں۔

تیسری وجہ: اگر اللہ تعالیٰ کے لیے قدم یا پاؤں مانیں تو وہ اپنے پاؤں کو آگ میں نہیں رکھے گا، کیونکہ اگر آگ میں رکھے گا تو آگ بجھ جائے گی اور پھر دوزخیوں سے عذاب ختم ہو جائے گا اور یہ جائز نہیں۔ اور اگر آگ اسی طرح جلتی رہی تو پھر پاؤں کا جلنا لازم آئے گا جبکہ اللہ تعالیٰ اس سے بے نیاز اور پاک ہے۔

اور اگر کوئی یہ کہے کہ ایسا کیوں نہیں ہوسکتا کہ آگ کفار کے بدنوں میں باقی رہے اور اللہ تعالیٰ آگ کے جلنے سے محفوظ رہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جب وہ اس پر قادر ہے تو پھر اس پر کیوں قادر نہیں کہ جہنم میں جو جگہیں خالی ہیں وہاں پر آگ ہی نہ ہوتی کہ اللہ تعالیٰ کو اس کے بجھانے کے لئے وہاں قدم رکھنا پڑے۔

چوتھی وجہ: آگ نے جب مزید جہنمیوں کا مطالبہ کیا جبکہ عذاب کے مستحق تو موجود ہی نہیں تھے اور جب عذاب کے مستحق تھے ہی نہیں تو اللہ تعالیٰ نے اس کے سوال کے جواب پر اپنا پاؤں جہنم میں کیوں رکھا؟

پانچویں وجہ: اللہ تعالیٰ جہنم کو خاموش کرانے پر قادر ہے، اور اگر اس نے خاموش نہیں کرایا، یا اس کے خاموش کرانے پر قدرت نہیں رکھتا تو اس کو خاموش کرانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے پاؤں کو جہنم پر فدا کر دیا، تو ایسا کام وہ کرتا ہے جو عاجز ہو بلکہ جو مجنوں ہو وہ کرتا ہے، جبکہ یہ ساری چیزیں اللہ تعالیٰ پر محال ہیں۔

چھٹی وجہ: قرآن پاک کی نص دلالت کرتی ہے کہ جہنم گناہ گاروں سے بھری ہوئی ہوگی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾. (ھود آیت:119)

(ترجمہ:) "بیشک ضرور جہنم بھر دوں گا"۔

یہ آیت ان استدلال کرنے والوں کے خلاف ہے جو کہتے ہیں کہ جہنم اللہ تعالیٰ کے پاؤں سے بھر جائے گی۔ ان وجوہات سے ثابت ہوا کہ اس طرح کی احادیث مبارکہ ضعیف اور نا قابل استدلال ہیں۔

ان الفاظ کی تاویلِ صحیح:

اور اگر ان الفاظ کو صحیح بھی مان لیا جائے تو یہ تاویل کا احتمال رکھتے ہیں کہ جو شخص جھگڑے کو ختم کرنا چاہتا ہے اس کے لئے کہا جاتا ہے کہ فلاں نے اس واقعہ میں قدم رنجہ فرمایا، اسی طرح یہ بھی کہا جاتا ہے کہ آپ کا قدم برکت والا ہے کہ آپ نے قدم ہی رکھا کہ صلح ہوگئی اور شر زائل ہوگیا۔ یہ مجازاً استعمال ہوتا رہتا ہے۔ لہٰذا مذکورہ لفظ کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

اور اسی سے ملتی جلتی نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے ایک روایت مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

»لَمَّا قَضَى اللهُ خَلْقَهُ، اسْتَلْقَى، ثُمَّ وَضَعَ إِحْدَى رِجْلَيْهِ عَلَى الْأُخْرَى ثُمَّ قَالَ: لَا يَنْبَغِي أَنْ يُفْعَلَ مِثْلُ هَذَا« (1)

(ترجمہ:) "جب اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کے درمیان فیصلہ کیا تو اس نے اپنی پشت پیچھے لگالی اور اپنے دونوں پاؤں میں سے ایک کو دوسرے پر رکھ دیا، پھر فرمایا کہ تم میں سے کسی ایک کے لئے اس طرح کرنا مناسب نہیں ہے"۔

تو اس کی بھی تاویل ہے کہ جب کوئی شخص کسی کام کو مکمل کر لیتا ہے تو پھر وہ ایسے بیٹھ جاتا ہے۔ لہٰذا یہ سب چیزیں جب اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہیں، تو بلا شبہ تاویل کرنا ضروری ہوگا۔

ستائیسویں فصل: لفظ "ضحك (ہنسنے)" میں

یہ لفظ قرآن پاک میں وارد نہیں ہوا لیکن حدیث مبارکہ میں وارد ہوا ہے۔

(1) السنۃ لابن أبي عاصم، الرقم (568) 1/248

صاحب شرح السنہ نے باب آخر من یخرج من النار میں اس کو بیان کیا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود سے طویل حدیث بیان کی:

»فَيَسْمَعُ أَصْوَاتَ أَهْلِ الْجَنَّةِ، فَيَقُولُ: أَيْ رَبِّ، أَدْخِلْنِيهَا، فَيَقُولُ: يَا ابْنَ آدَمَ أَيُرْضِيكَ أَنْ أُعْطِيَكَ الدُّنْيَا وَمِثْلَهَا؟ قَالَ: يَا رَبِّ، أَتَسْتَهْزِئُ مِنِّي وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ ". فَضَحِكَ ابْنُ مَسْعُودٍ، فَقَالَ: أَلَا تَسْأَلُونِي مِمَّ أَضْحَكُ فَقَالُوا: مِمَّ تَضْحَكُ، قَالَ: هَكَذَا ضَحِكَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالُوا: مِمَّ تَضْحَكُ يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: "مِنْ ضَحِكِ رَبِّ الْعَالَمِينَ فَيَقُولُ اللهُ: إِنِّي لَا أَسْتَهْزِئُ مِنْكَ، وَلَكِنِّي عَلَى مَا أَشَاءُ قَادِرٌ« (1)

(ترجمہ:) "جب وہ آخری شخص جنتیوں کی آواز کو سنے گا تو وہ کہے گا: اے رب! مجھے اس میں داخل کر دے، اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ اے ابن آدم! کیا تو اس سے راضی نہیں ہے کہ دنیا اور اس جیسی اور تجھے جنت عطا کر دوں، تو وہ کہے گا کہ اے میرے رب! کیا تو مجھ سے مذاق کر رہا ہے جبکہ تو رب العالمین ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود ہنس پڑے اور انہوں نے کہا کہ کیا تم مجھ سے نہیں پوچھتے کہ میں کیوں ہنسا؟ پوچھا: آپ کیوں ہنسے؟ فرمایا: نبی علیہ الصلاۃ والسلام ہنسے تھے، پوچھا: نبی علیہ السلام کیوں ہنسے؟ آپ نے فرمایا: اللہ تبارک وتعالیٰ ہنسا تھا۔ پس اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ میں تیرے ساتھ مذاق نہیں کرتا، میں اپنی چاہت کے مطابق ہر شے پر قادر ہوں"۔

اسی باب کے شروع میں ہی ایک اور حدیث حضرت ابو ہریرہ سے نقل کی اور یہاں تک ذکر کیا:

»ثُمَّ يَقُولُ: رَبِّ أَدْخِلْنِي الْجَنَّةَ، ثُمَّ يَقُولُ اللهُ: أَوَلَيْسَ قَدْ زَعَمْتَ أَنْ

(1) صحیح مسلم، الرقم (187)1/174)

لاَ تَسْأَلَنِي غَيْرَهُ، وَيْلَكَ يَا ابْنَ آدَمَ مَا أَغْدَرَكَ، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ لاَ تَجْعَلْنِي أَشْقَى خَلْقِكَ، فَلاَ يَزَالُ يَدْعُو حَتَّى يَضْحَكَ، فَإِذَا ضَحِكَ مِنْهُ أَذِنَ لَهُ بِالدُّخُولِ فِيهَا« (1)

(ترجمہ:) "پھر وہ کہے گا: اے میرے رب! تو مجھے جنت میں داخل کردے، اللہ تعالیٰ فرمائے گا: کیا تو نے مجھ سے وعدہ نہیں کیا تھا کہ مزید تو مجھ سے کوئی اور سوال نہیں کرے گا؟ اے ابن آدم تو نے دھوکہ دیا، پس وہ کہے گا: اے میرے رب! تو مجھے اپنی مخلوق میں سے سب سے زیادہ بدبخت نہ بنا، پس وہ یہی کہتا رہے گا حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ ہنس پڑے گا اور جب وہ ہنسے گا تو اللہ تعالیٰ اسے جنت میں داخل ہونے کی اجازت دے دے گا"۔

"ضِحکٌ" بمعنی ہنسی کے اللہ تعالیٰ پر درج ذیل وجوہ سے محال ہے:

پہلی وجہ: اللہ تبارک وتعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى﴾. (النجم آیت:43)

(ترجمہ:) "اور یہ کہ وہی ہے جس نے ہنسایا اور رلایا"۔

اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہنسانا اور رُلانا اس کے لائق ہیں۔ ہنسنا اور رونا اس کی شان کے لائق نہیں۔

دوسری وجہ: ہنسی دل میں خوشی کے حاصل ہونے پر چہرے کی جلد میں ظاہر ہوتی ہے، اور یہ اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔

تیسری وجہ: اگر اللہ تعالیٰ پر ہنسی جائز ہوتو پھر رونا بھی جائز ہوگا۔ جیسا کہ بعض بے وقوف لوگوں نے کہا: حضرت نوح علیہ السلام کی قوم میں جو لوگ تھے اللہ تعالیٰ ان کی حالت پر رویا۔ جب کہ یہ بہت بڑی جہالت ہے، کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے خود طوفان کو بھیجا تو اگر وہ اس کو ناپسند کرتا تھا تو اس کو کیوں بھیجا؟ اگر اللہ تعالیٰ کو وہ ناپسند نہیں تھا تو پھر وہ اس پر کیوں رویا؟

(1) صحیح البخاری، الرقم (6573) 8/117)

چوتھی وجہ: ہنسی تعجب سے حاصل ہوتی ہے اور تعجب جہالت کے سبب کسی شے کو دیکھنے سے حاصل ہوتا ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ عالم الغیب والشھادۃ ہے، اور اس پر یہ محال ہے۔

لہذا اس کی تاویلات درج ذیل ہیں:

پہلی تاویل: مصدر کی اضافت جس طرح مفعول کی طرف ہوسکتی ہے اسی طرح اس کی اضافت فاعل کی طرف بھی ہوسکتی ہے۔ نبی علیہ السلام کے فرمان: "میں رب کے ہنسنے سے ہنسا" سے مراد یہ ہے کہ جو میں ہنسا وہ اللہ تعالیٰ کی ہنسی کی تخلیق کی وجہ سے ہنسا۔

دوسری تاویل: اس سے مراد اللہ تعالیٰ نے اس شخص کو ہنسایا۔

تیسری تاویل: اس سے مراد رضا ہے اور اجازت ہے۔

باقی رہی حدیث مبارکہ کہ بندہ کہے گا: اے اللہ! مجھے اپنی مخلوق میں سے سب سے زیادہ بدبخت نہ بنا تو اللہ تعالیٰ ہنسے گا۔ اس کے اعراب میں غلطی بھی ہوسکتی ہے، جس طرح کہ یَضحکُ مجرد ہے اسی طرح یہ باب اِفعال سے بھی ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس قول پر ملائکہ کو ہنسائے گا۔

اسی طرح حضرت ابوہریرہ اور حضرت ابوسعید خدری کا اس میں اختلاف ہے کہ اس مرد کو جو جنت عطا کی گئی اس کی مقدار کیا ہے؟ حضرت ابوسعید نے کہا: اللہ تعالیٰ اس کو دس گنا جنت عطا کرے گا۔ حضرت ابوہریرہ کہتے ہیں: یہ جنت، اور اس طرح کی اور جنت عطا کرے گا۔ جب حدیث کی تمام کتب میں یہ اختلاف ہے اور کوئی اس پر ضبط نہیں ہے تو اسی طرح اِعراب میں بھی عدم ضبط موجود ہوگا یعنی وہ خود ہنسا یا اس نے دوسروں کو ہنسایا۔

اٹھائیسویں فصل: لفظ "فرح (خوشی)" میں

حضرت نعمان بن بشیر نبی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں، نبی علیہ السلام نے فرمایا:

»اللهُ أَفْرَحُ بِتَوْبَةِ الْعَبْدِ مِنَ الْعَبْدِ إِذَا ضَلَّتْ رَاحِلَتُهُ فِي أَرْضٍ فَلَاةٍ فِي يَوْمٍ قَائِظٍ وَرَاحِلَتُهُ عَلَيْهَا زَادُهُ وَمَزَادُهُ، إِذَا ضَلَّتْ رَاحِلَتُهُ أَيْقَنَ

بِالْهَلَاكِ وَإِذَا وَجَدَهَا, فَرِحَ بِذَلِكَ, فَاللهُ أَشَدُّ فَرِحاً بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ مِنْ هَذَا الْعَبْدِ« (1)

(ترجمہ:) "اللہ تعالیٰ اپنے بندے کی توبہ پہ بہت خوش ہوتا ہے جس طرح کسی شخص کی سواری ایسی جگہ پر گم ہو جائے کہ جو جنگل بیابان ہو اور کڑکتی دھوپ میں ہو جبکہ اس کی سواری پر ہی اس کا زادِراہ اور اس کا سامان تھا جب اس کی سواری گم ہو جائے تو اسے مرنے کا یقین ہو جاتا ہے اور جب اس کو وہ سب چیزیں مل جائیں تو اسے جتنی خوشی ہوتی ہے اللہ تعالیٰ اپنے بندے کی توبہ پر اس سے بھی زیادہ خوش ہوتا ہے"۔

نبی علیہ السلام نے فرمایا:

»لَا يَطَأُ الرَّجُلُ الْمَسَاجِدَ لِلصَّلَاةِ إِلَّا تَبَشْبَشَ اللهُ بِهِ مِنْ حَيْثُ يَخْرُجُ مِنْ بَيْتِهِ كَمَا يَتَبَشْبَشُ أَهْلُ الْغَائِبِ بِغَائِبِهِمْ إِذَا قَدِمَ عَلَيْهِمْ« (2)

(ترجمہ:) "جب کوئی شخص نماز اور ذکر کے لئے مساجد کی طرف آتا ہے تو اللہ تعالیٰ ایسے خوش ہوتا ہے جیسے مسافر کے گھر والے اس کے گھر آنے پر خوش ہوتے ہیں"۔

اس کی تاویل یہ ہے کہ جو شخص کسی سے راضی ہوتا ہے تو وہ اس سے خوش ہوتا ہے۔لہٰذا

(1) فی صحیح مسلم: »لَلّٰهُ أَشَدُّ فَرَحًا بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ الْمُؤْمِنِ, مِنْ رَجُلٍ فِي أَرْضٍ دَوِّيَّةٍ مَهْلِكَةٍ, مَعَهُ رَاحِلَتُهُ, عَلَيْهَا طَعَامُهُ وَشَرَابُهُ, فَنَامَ فَاسْتَيْقَظَ وَقَدْ ذَهَبَتْ, فَطَلَبَهَا حَتَّى أَدْرَكَهُ الْعَطَشُ, ثُمَّ قَالَ: أَرْجِعُ إِلَى مَكَانِيَ الَّذِي كُنْتُ فِيهِ, فَأَنَامُ حَتَّى أَمُوتَ, فَوَضَعَ رَأْسَهُ عَلَى سَاعِدِهِ لِيَمُوتَ, فَاسْتَيْقَظَ وَعِنْدَهُ رَاحِلَتُهُ وَعَلَيْهَا زَادُهُ وَطَعَامُهُ وَشَرَابُهُ, فَاللهُ أَشَدُّ فَرَحًا بِتَوْبَةِ الْعَبْدِ الْمُؤْمِنِ مِنْ هَذَا بِرَاحِلَتِهِ وَزَادِهِ« (الرقم (2744)4/4213)

(2) المستدرک للحاکم، الرقم (771)1/332)

رضا کو فرح اور خوشی کا نام دے دیا گیا، اور لفظِ بشاشت کی بھی یہی تاویل ہوگی۔

اسی کے بارے میں نبی علیہ السلام کا فرمان:

»عَجِبَ رَبُّكُمْ مِنْ شَابٍّ لَيْسَ لَهُ صَبْوَةٌ«.

(ترجمہ:) "تمہارا رب ایسے نوجوان پر تعجب کا اظہار کرتا ہے جو خواہش پرستی کا شکار نہ ہو"۔

دوسری حدیث میں ہے:

»عَجِبَ رَبُّكُمْ مِنْ ثَلَاثَةٍ: الْقَوْمُ إِذَا اصْطَفَوْا فِي الصَّلَاةِ وَالْقَوْمُ إِذَا صَلُّوا فِي قِتَالِ الْمُشْرِكِينَ وَرَجُلٌ يَقُومُ إِلَى الصَّلَاةِ فِي جَوْفِ اللَّيْلِ، وَقَرَأَ: ﴿بَلْ عَجِبْتُ وَيَسْخَرُونَ﴾«.

(ترجمہ:) "تمہارا رب تین لوگوں پر تعجب کا اظہار کرتا ہے: جو نماز میں خشوع وخضوع اختیار کریں، وہ قوم جو مشرکین سے جہاد میں بھی نماز پڑھے، اور جو رات کے درمیانی حصّے میں کھڑے ہو کر اللہ تعالیٰ کی عبادت کرے، اور آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے پڑھا: بلکہ مجھے تعجب آیا اور ہنسی کرتے ہیں"۔

تاء کے پیش کے ساتھ۔

اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ معنیٰ اللہ تعالیٰ کے حق میں ثابت ہے مگر اس کی تاویل یہ ہے کہ تعجب ایک ایسی حالت ہے جو کسی عظیم شے کو دیکھنے کے وقت حاصل ہوتی ہے۔ پس جب اللہ تعالیٰ کسی کام کو عظمت دے دے اس کے ثواب کی کثرت میں یا اس کے عذاب کی کثرت میں تو اس پر لفظ تعجب کا اطلاق جائز ہے۔

انتیسویں فصل: لفظِ "حیاء" میں

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا﴾. (البقرة آیت:26)

(ترجمہ:) "بیشک اللہ اس سے حیا نہیں فرماتا کہ مثال سمجھانے کو کیسی ہی چیز کا

ذکر فرمائے"۔

حضرت سلمان روایت کرتے ہیں آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا:

»إِنَّ اللَّهَ حَيِيٌّ كَرِيمٌ، إِذَا رَفَعَ الْعَبْدُ إِلَيْهِ يَدَيْهِ يَسْتَحْيِي أَنْ يَرُدَّهُمَا صِفْرًا حَتَّى يَضَعَ فِيهِمَا خَيْرًا« (1)

(ترجمہ:) "اللہ تعالیٰ حیا والا ہے مہربان ہے، وہ اس سے حیا فرماتا ہے کہ جب کوئی بندہ اس کے بارگاہ میں ہاتھ اٹھائے اور وہ اسے خالی ہاتھ موڑ دے، حتی کہ اس میں کوئی نہ کوئی خیر نہ رکھ دے"۔

"حیا" اس تغیر اور انکساری کو کہتے ہیں کہ جو انسان کو اس وقت لاحق ہوتی ہے جب اسے عتاب یا مذمت کا خوف ہو۔ لفظ "حیاء" حیات سے نکلا ہے۔ جیسا کہ یہ کہا جاتا ہے: فلاں شخص حیا والا ہے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے: فلاں شخص بھول گیا اور ڈر گیا جب خوف کے مارے وہ حواس کھو دے۔ قوس کے درمیان کو بھی کہا جاتا ہے۔ لفظِ حیا اس شخص پر بولا جاتا ہے جس کو انکساری اور تغیر لاحق ہو۔ تغیّر قوت کو ختم کر دیتا ہے اور زندگی کم کرتا ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے: فلاں شرم کی وجہ سے فوت ہو گیا، میں نے چاند کو بہت زیادہ تبدیل ہوتے دیکھا، فلاں حیا سے پانی پانی ہو گیا۔

اس تفصیل کے بعد اس لفظ کی دو تاویلیں ہیں:

پہلی تاویل: اس طرح کی صفات میں قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ صفت جو بندے کے لئے ثابت ہو جبکہ وہ اس کے اجسام کے ساتھ مختص ہو، جب اللہ تعالیٰ کے لیے اس وصف کا اِطلاق ہوگا تو ان کو اَغراض کی انتہا پر محمول کیا جائے گا نہ کہ ان کی ابتدا پر۔ جیسا کہ حیا ایک ایسی عادت ہے جو انسان کو حاصل ہوتی ہے اس کی ابتدا بھی ہے اور انتہا بھی، ابتدا یہ ہے کہ اس میں تغیّرِ جسمانی ہوتا ہے کہ جب انسان کو کسی سے زیادتی کا خوف لاحق ہو، اور اس کی انتہا یہ ہے کہ انسان اس کام کو چھوڑ دیتا ہے۔ جب یہ اللہ تعالیٰ کے حق میں آئے گا تو اس سے

(1) شرح السنۃ للبغوی، الرقم (1385) 5/185

حیا کی ابتدا یعنی تغیّر مراد نہیں ہوگا بلکہ اس کی انتہا یعنی اس کام کا ترک مراد ہوگا۔

اسی طرح غضب ہے، اس کی ابتدا یہ ہے کہ دل میں خون کا کھولنا اور انتقام کی خواہش۔ اس کی انتہا یہ ہے کہ جس پر غضب ہوا سے عذاب دینا۔ جب ہم اللہ تعالیٰ کے لئے لفظ "غضب" استعمال کریں گے تو اس سے مراد ابتدا نہیں ہوگی بلکہ اس سے مراد انتہا یعنی عذاب ہوگا، اور یہ قانون اس جیسے باقی تمام الفاظ میں بھی جاری ہوگا۔

دوسری تاویل: اللہ تعالیٰ پر اس طرح کے اوصاف کا اطلاق جائز نہیں ہے۔

سوال: کیا نفی کے طریقے پر اللہ تعالیٰ پر اس کا اطلاق جائز ہے؟

جواب: بعض نے کہا: بطریق نفی بھی اللہ تعالیٰ پر اس کا اطلاق جائز نہیں بلکہ واجب ہے کہ (بطورِ ادب) یوں کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ ان الفاظ کے ساتھ موصوف نہیں ہوسکتا۔ اگر یوں کہیں کہ اللہ تعالیٰ حیا والا نہیں ہے تو اس طرح کہنا بھی محال ہیں، کیونکہ اس سے اس چیز کی نفی کا وہم پیدا ہو جائے گا کہ جو اس کے لیے جائز ہے، واجب اور محال نہیں۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں جو ذکر کیا:

﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾. (البقرۃ آیت:255)

(ترجمہ:) "اسے نہ اونگھ آئے نہ نیند"۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾. (الاخلاص، آیت:3)

(ترجمہ:) "نہ اس کی کوئی اولاد اور نہ وہ کسی سے پیدا ہوا"۔

اگرچہ یہ نفی کی صورتیں ہیں لیکن حقیقت میں نہیں ہے بلکہ ان سے مراد ان معانی سے متصف ہونے کی نفی ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ﴾. (مریم آیت:35)

(ترجمہ:) "اللہ کو لائق نہیں کہ کسی کو اپنا بچہ ٹھہرائے، پاکی ہے اس کو"۔

اس کا فرمان:

﴿مَا اتَّخَذَ اللّٰهُ مِنْ وَلَدٍ﴾. (المؤمنون آیت:91)

(ترجمہ:) "اللہ نے کوئی بچہ اختیار نہ کیا"۔

اس کا فرمان:

﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾. (الأنعام آیت:14)

(ترجمہ:) "اور وہ کھلاتا ہے، اور (خود) کھانے سے پاک ہے"۔

قرآن پاک میں اس طرح کے الفاظ جو وارد ہوئے ہیں ان کا اطلاق مخاطبات میں جائز نہیں ہے، بلکہ حق یہ ہے کہ ان الفاظ کا اطلاق صرف اس صورت میں جائز ہے کہ جب وہ بیان کردے کہ یہ الفاظ اللہ تعالیٰ کے حق میں محال اور ممتنع ہیں۔

دیگر علماء نے فرمایا: نفی کی صورت میں اللہ تعالیٰ پر اطلاق میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ یہ صفات اللہ تعالیٰ سے منتفی ہیں تو ان کے عدم کی خبر دینا سچ ہے۔ لہذا یہ نفی اللہ تعالیٰ کے لئے جائز ہے۔

سوال: نفی کی خبر دینا بھی ان الفاظ کے اطلاق کی صحت بیان کرتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ درست نہیں ہے، کیونکہ کسی شے کے نہ ہونے کی خبر دینا اس میں کوئی ایسی دلالت نہیں کہ یہ شے اس کے لیے جائز ہو یا اس پر محال ہو بلکہ اگر اس کے ساتھ ایسا لفظ ملا ہوا ہے جو صحت کی نفی کرتا ہے تو یہ اس سے کہیں زیادہ بہتر ہے کہ وہم کو زائل کرنے کے لیے بیان میں مبالغہ اختیار کیا جائے۔ اور پھر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا غیر اس سے کئی درجہ بہتر ہے جبکہ وہ فی نفسہ قبیح ہو۔

تیسویں فصل: "جہت" کی تاویل میں

بعض لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے جہت پر قرآن، احادیث، دلائلِ عقلیہ اور دلائلِ سمعیہ دونوں سے دلائل دیئے ہیں۔

جہت پر مخالفین کے دلائلِ نقلیہ وعقلیہ

قران پاک سے دس قسم کے دلائل پیش کرتے ہیں:

(1): ایسی چھ آیات مبارکہ جن میں اللہ تعالیٰ کے لئے استواء علی العرش کا ذکر ہے۔

(2): ان آیات کو دلیل بنایا جن میں لفظ "فوق" ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾. (الأنعام آیت:18)

(ترجمہ:) "اور وہی غالب ہے اپنے بندوں پر اور وہی ہے حکمت والا خبر دار"۔

فرمایا:

﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾. (الأنعام آیت:61)

(ترجمہ:) "اور وہی غالب ہے اپنے بندوں پر اور تم پر نگہبان بھیجتا ہے"۔

اسی طرح فرمایا:

﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾. (النحل، آیت:50)

(ترجمہ:) "اپنے اوپر اپنے رب کا خوف کرتے ہیں"۔

(3): وہ آیات جو لفظ "علو" پر مشتمل ہیں۔ جیسا کہ:

﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾. (البقرۃ، آیت:255).

(ترجمہ:) "اور وہی ہے بلند بڑائی والا"۔

﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الكبير﴾. (سبأ آیت:23)

(ترجمہ:) "اور وہی ہے بلند بڑائی والا"۔

﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾. (الأعلی، آیت:1)

(ترجمہ:) "اپنے رب کے نام کی پاکی بولو جو سب سے بلند ہے"۔

﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾. (اللیل آیت:20)

(ترجمہ:) "صرف اپنے رب کی رضا چاہتا ہے جو سب سے بلند ہے"۔

تواتر سے منقول ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان میں "سُبْحَانَ الْأَعْلَى"، پاکی ہے، سب

سے بلند ہے۔

(4): وہ آیات جو اللہ تعالیٰ کی طرف عروج اور صعود پر مشتمل ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿تَعْرُجُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَالرُّوْحُ اِلَيْهِ﴾. (المعارج آیت:4)

(ترجمہ:) "ملائکہ اور جبریل اس کی بارگاہ کی طرف عروج کرتے ہیں"۔

فرمایا:

﴿اِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾. (فاطر آیت:10)

(ترجمہ:) "اسی کی طرف چڑھتا ہے پاکیزہ کلام"۔

(5): وہ آیات جو انزال اور تنزیل پر مشتمل ہیں، یہ الفاظ قرآن پاک، روح، مقرب فرشتے، تورات اور انجیل کے بارے میں دوسو سے زیادہ مرتبہ وارد ہوئے ہیں۔

(6): وہ آیات جن میں لفظ "إلَى" ہے جبکہ یہ لفظ انتہاء غایت کے لئے آتا ہے۔ جس طرح کے اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾. (القیامۃ آیت:23)

(ترجمہ:) "اپنے رب کو دیکھتے"۔

اس کا تقاضا یہ ہے کہ نظر اللہ تعالیٰ تک جا کر رک جاتی ہے۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿ثُمَّ اِلٰى رَبِّكُمْ تُرْجَعُوْنَ﴾. (السجدۃ آیت:11)

(ترجمہ:) "پھر اپنے رب کی طرف واپس جاؤ گے"۔

﴿وَاِلَيْهِ الْمَصِيْرُ﴾. (الحج، آیت:48)

(ترجمہ:) "اور میری ہی طرف پلٹ کر آتا ہے"۔

﴿ارْجِعِيْٓ اِلٰى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾. (الفجر، آیت:28)

(ترجمہ:) "اپنے رب کی طرف واپس ہو یوں کہ تو اس سے راضی وہ تجھ سے راضی"۔

(7): اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾. (المطففین، آیت: 15)

(ترجمہ:) "ہاں ہاں بے شک وہ اس دن اپنے رب کے دیدار سے محروم ہیں"۔

حجاب اس کے حق میں صحیح ہوتا ہے جو جسم اور جہت والا ہو۔ تبھی کسی دوسری شے کے واسطہ سے وہ باپردہ ہوجاتا ہے۔

(8): وہ آیات جو اللہ تعالیٰ کے آسمان میں ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾. (الملک، آیت: 17)

(ترجمہ:) "یا تم نڈر ہو گئے اس سے جس کی سلطنت آسمان میں ہے"۔

فرمایا:

﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾.

(النمل آیت: 65)

(ترجمہ:) "تم فرماؤ: خود غیب نہیں جانتے جو کوئی آسمانوں اور زمین میں ہیں مگر اللہ"۔

(9): وہ آیات جن میں اللہ تعالیٰ کی طرف کسی شے کے بلند ہونے کا ذکر ہے۔ جیسا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے حق میں فرمایا:

﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ﴾. (آل عمران آیت: 55)

(ترجمہ:) "میں تجھے پوری عمر تک پہنچاؤں گا اور تجھے اپنی طرف اٹھالوں گا"۔

﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾. (النساء آیت: 157,158)

(ترجمہ:) "اور بے شک انہوں نے اس کو قتل نہیں کیا، بلکہ اللہ نے اسے اپنی طرف اٹھالیا"۔

دسویں: وہ آیات جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک اور پاس ہونے پر مشتمل ہیں، اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿إِنَّ الَّذِيْنَ عِنْدَ رَبِّكَ﴾. (الاعراف، آیت:206)

(ترجمہ:) "بے شک وہ جو تیرے رب کے پاس ہیں"۔

﴿عِنْدَ مَلِيْكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾. (القمر، آیت:55)

(ترجمہ:) "عظیم قدرت والے بادشاہ کے حضور"۔

﴿رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ﴾. (التحریم، آیت:11)

(ترجمہ:) "اے میرے رب! میرے لئے اپنے پاس جنّت میں گھر بنا"۔

﴿فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ﴾. (فصلت آیت:38)

(ترجمہ:) "تو وہ جو تمہارے رب کے پاس ہیں"۔

﴿وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُوْنَ﴾.

(الانبیاء آیت:19)

(ترجمہ:) "اور اس کے پاس والے اس کی عبادت سے تکبر نہیں کرتے اور نہ تھکتے ہیں"۔

یہ وہ وجوہ ہیں جو قرآن میں وارد ہوئیں جن سے دلائل کے طور پر اللہ تعالیٰ کے لئے جہت ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اور وہ کہتے ہیں کہ یہ آیات محکم ہیں متشابہ نہیں ہیں۔ اور یہ اپنی کثرتِ غایت میں اور اپنی قوتِ دلالت میں محکم ہیں۔ اگر یہ متشابہات ہوتیں تو صحابہ اور تابعین میں سے کوئی بھی ان کے بارے میں کلام کرتا اور اِن کی تاویلات ذکر کرتا، جب ان سے کوئی کلام منقول نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہ محکم ہیں متشابہ نہیں ہیں۔

احادیث مبارکہ اس میں بکثرت ہیں:

پہلی حدیث: اس کو امام ابو داؤد نے باب الرد علی الجامعیہ والمعتزلہ میں حضرت حسن بن محمد بن مطعم سے، وہ اپنے باپ اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا:

» جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ،

هَلَكَتِ الْأَنْفُسُ، وَجَاعَ الْعِيَالُ، وهَلَكَتِ الْأَمْوَالُ، فَاسْتَسْقِ لَنَا رَبَّكَ فَإِنَّنَا نَسْتَشْفِعُ بِاللهِ عَلَيْكَ وَبِكَ عَلَى اللهِ، قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: سُبْحَانَ اللهِ سُبْحَانَ اللهِ، فَمَا زَالَ يُسَبِّحُ حَتَّى عُرِفَ ذَلِكَ فِي وُجُوهِ أَصْحَابِهِ، ثُمَّ قَالَ: وَيْحَكَ أَمَا تَدْرِي إِنَّ اللهَ شَأْنُهُ أَعْظَمُ مِنْ ذَلِكَ؛ إِنَّهُ لَا يُسْتَشْفَعُ عَلَى أَحَدٍ، إِنَّهُ لَفَوْقَ سَمَاوَاتِهِ عَلَى عَرْشِهِ وَأَنَّهُ عَلَيْهِ لَهَكَذَا وَأَشَارَ وَقَبَّبَ بِيَدِهِ مِثْلَ الْقُبَّةِ عَلَيْهِ وَأَشَارَ أَبُو الْأَزْهَرِ أَيْضاً: يَئِطُّ بِهِ أَطِيطَ الرَّحْلِ بِالرَّاكِبِ»(1)

(ترجمہ:) "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک اعرابی آیا۔ اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! جانوں پہ بن آئی ہے، بال بچے ہلاک ہو رہے ہیں، مال ختم ہو گئے ہیں، اللہ سے ہمارے لیے بارش طلب کیجیے۔ ہم اللہ کے حضور آپ کی سفارش پیش کرتے ہیں اور اللہ کو آپ کے حضور سفارشی لاتے ہیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسلسل تسبیح (سبحان اللہ) کہتے رہے حتیٰ کہ اس (خوف کے اثر) کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام کے چہروں پر محسوس کیا گیا۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: افسوس تجھ پر! اللہ تعالیٰ کو اس کی مخلوق میں سے کسی کے ہاں سفارشی پیش نہیں کیا جا سکتا۔ اللہ تعالیٰ کی شان اس سے کہیں زیادہ باعظمت (اور برتر) ہے۔ افسوس تجھ پر! کیا تم جانتے ہو کہ اللہ کی کیا شان ہے؟ بلاشبہ اس کا عرش آسمانوں پر اس طرح ہے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہاتھ سے قبے کی سی شکل بنائی۔ اور ابو الازہر نے بھی اشارہ کیا اور کہا: وہ عرش اس طرح سے چرچرا رہا ہے جیسے پالان اپنے سوار کے ساتھ چرچراتا ہے"۔

دوسری حدیث: صاحب شرح السنہ نے باب سعۃ رحمۃ اللہ تعالیٰ میں حضرت ابو ہریرہ سے اور وہ نبی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں:

(1) سنن أبي داود، الرقم (4726) 4/232)

» لَمَّا قَضَى اللَّهُ الخَلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ العَرْشِ إِنَّ رَحْمَتِي غَلَبَتْ غَضَبِي «[1]

(ترجمہ:) "جب اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو پیدا کرنے کا فیصلہ کر لیا تو اس نے اپنی کتاب میں لکھا اور وہ اس کے پاس عرش کے اوپر ہے کہ میری رحمت میرے غضب پر غالب ہے"۔

تیسری حدیث: جو صحیح میں حضرت عمر بن حکم سے مروی ہے انہوں نے کہا:

» كُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ لِي جَارِيَةٌ كَانَتْ تَرْعَى غَنَمًا، فَفَقَدَتْ شَاةً فَسَأَلْتُهَا فَقَالَتْ: أَكَلَهَا الذِّئْبُ، فَأَسِفْتُ عَلَيْهَا فَلَطَمْتُ وَجْهَهَا وَعَلَى رَقَبَتِهِ، أَفَلَا أُعْتِقُهَا؟ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: أَيْنَ اللهُ؟ قَالَتْ: فِي السَّمَاءِ، قَالَ: مَنْ أَنَا؟ قَالَتْ: أَنْتَ رَسُولُ اللهِ، قَالَ: أَعْتِقْهَا، فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ «[2]

(ترجمہ:) "میں نبی علیہ السلام کی بارگاہ میں حاضر ہوا، میں نے عرض کی: یارسول اللہ! میری ایک لونڈی ہے جو بکریاں چراتی تھی، میں نے اسے ایک بکری دی، پھر میں نے اس سے بکری کا پوچھا تو اس نے کہا: اسے بھیڑیا کھا گیا، میں نے اس پر افسوس کیا، اور اس کے چہرے اور گردن پر تھپڑ مارا، کیا میں اسے آزاد کر دوں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لونڈی کو فرمایا: اللہ کہاں ہے؟ اس نے کہا: آسمان میں، فرمایا: میں کون ہوں؟ اس نے کہا: آپ اللہ کے رسول ہیں، فرمایا: اس کو آزاد کر دو، بے شک یہ ایمان والی ہے"۔

باقی رہے دلائل عقلیہ، تو وہ اس سے پہلے بھی گزر چکے ہیں کہ ان لوگوں نے کہا: ہر دو موجود چیزوں کے لیے ضروری ہے کہ ایک دوسرے میں حلول کئے ہوئے ہوں گی یا ایک

(1) صحیح البخاری، الرقم (3194) 4/106؛ شرح السنۃ للبغوی، الرقم (4177) 14/375)

(2) صحیح مسلم، الرقم (537) 1/381)

دوسرے سے جدا کسی جہت میں ہوں گی، اس پر مکمل تفصیل گزر چکی ہے۔

باقی رہے وہ دلائل جو نقل اور عقل دونوں سے مرکب ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: معراج کا قصہ دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جہت فوق کے ساتھ مختص ہے، اور اس پر انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کو بطورِ دلیل پیش کیا:

﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰى، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰى﴾ (النجم آیت:8-9)

(ترجمہ:) "پھر وہ جلوہ نزدیک ہوا، پھر خوب اُتر آیا تو اس جلوے اور اس محبوب میں دو ہاتھ کا فاصلہ رہا، بلکہ اس سے بھی کم"۔

یہ آیات دلالت کرتی ہیں کہ یہ قربت جہت کے اعتبار سے ہے۔

پھر فرمایا:

﴿فَأَوْحَىٰ إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾. (النجم، آیت:10)

(ترجمہ:) "اب وحی فرمائی اپنے بندے کو جو وحی فرمائی"۔

یہ بھی دلالت کر رہی ہے کہ یہ قربت اللہ تعالیٰ کی طرف سے تھی۔ اس سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ جہت فوق کے ساتھ مختص ہے۔

دوسری صورت: فرعون کے قول کو بطورِ دلیل پیش کیا:

﴿ يٰهَامٰنُ ابْنِ لِيْ صَرْحًا لَّعَلِّيْٓ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ. اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَاَطَّلِعَ اِلٰٓى اِلٰهِ مُوْسٰى﴾. (غافر آیت:36-37)

(ترجمہ:) "اے ہامان! میرے لئے اونچا محل بنا، شاید میں پہنچ جاؤں راستوں تک، کاہے کے راستے آسمانوں کے تو موسیٰ کے خدا کو جھانک کر دیکھوں"۔

پھر موسیٰ علیہ السلام نے اس کی اس گفتگو کا رد نہیں کیا تو اس سے بھی یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں میں ہے۔

مخالفین کے دلائل کا رد:

ان تمام دلائل کے جواب کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: ہم کرامیہ کو یہ کہتے ہیں کہ تم اس مسئلہ میں تو ہمارے ساتھ ہو کہ قرآن پاک کے ظاہری آیات جو اللہ تعالیٰ کے اعضا اور جسم ہونے پر دلالت کرتی ہیں، ان کی نفی اللہ تعالیٰ سے قطعی طور پر واجب ہے، اللہ تعالیٰ یقینی طور پر ان سے منزہ ہے۔ یہ تبھی ممکن ہے جب دلائل قطعیہ اللہ تعالیٰ کے لیے جسم، جواہر، اور اعضاء کے محال اور ممتنع ہونے پر دلالت کرتے ہوں۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کی ان سب سے تقدیس واجب ہے۔

یقینی طور پر اللہ تعالیٰ کی مراد ان سے کوئی اور چیز ہے۔ پس اسی طرح اس مسئلے میں بھی ہم نے دلائل قطعیہ ذکر کر دیئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا مکان، جہت اور حَیِّز میں ہونا محال ہے۔ جب یہ ثابت ہو گیا تو مذکورہ آیات کو دلیل نہیں بنایا جا سکتا اور یہ آیات بھی قطعی طور پر دلالت کر رہی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ان سے مراد جہت کے ماسوا کوئی اور چیزیں ہیں۔

ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ دلائل عقلیہ جن کو تم نے دلیل بنایا وہ قطعی نہیں ہیں بلکہ وہ بھی محتملہ ہیں، تو ہم پر واجب ہے کہ ہم تمہارے ساتھ ان دلائل کے یقینی ہونے پر کلام کریں اور ان میں جو احتمال ہیں ان کو دفع کریں۔ اس طریقے سے ثابت ہو جائے گا کہ جو ہم نے دلائل قطعیہ یقینیہ عقلیہ بیان کئے ہیں کرامیہ ان عقلیاتِ یقینیہ کے معارضہ پر قدرت نہیں رکھتے۔ اس صورت میں ہم متقدمین کا مذہب اختیار کریں گے کہ دلائل عقلیہ سے جب ہم نے پہچان لیا کہ ان آیات سے اللہ تعالیٰ کے لیے جہت مراد نہیں ہے تو پھر ہمیں اللہ تعالیٰ کی مراد کو بیان کرنے کی حاجت نہیں ہے کہ پھر ان آیات سے اس کی کیا مراد ہے؟ ہم نہیں جانتے، اور یہی اہلِ نظر کے لیے فساد سے بچنے کا محفوظ راستہ ہے۔

قرآنی آیات سے استدلال کا جواب

دوسری قسم: مذکورہ دلائل میں سے ہر ایک کے متعلق تفصیلی گفتگو کریں گے جو کہ درج ذیل ہے:

استواء علی العرش والی آیات کا جواب

انہوں نے استواء علی العرش کی چھ آیات کو بطورِ دلیل پیش کیا جو اللہ تعالیٰ کے

عرش پر ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس استواء سے مراد عرش پر ٹھہرنا مراد نہیں ہے، اس کی وجوہات یہ ہیں:

پہلی وجہ: اس آیت سے پہلے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى﴾. (طٰہٰ آیت:4)

(ترجمہ:) "اس کا اتارا ہوا جس نے زمین اور اونچے آسمان بنائے"۔

ہم نے بیان کر دیا ہے کہ یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اَحیاز اور جہات کے ساتھ مختص نہیں ہے۔

دوسری وجہ: استواء علی العرش والی آیت کے بعد اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾.

(طٰہٰ آیت:6)

(ترجمہ:) "اس کا ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں اور جو کچھ ان کے بیچ میں اور جو کچھ اس گیلی مٹی کے نیچے ہے"۔

ہم نے بیان کر دیا کہ آسمان جس میں بلندی اور فوقیت ہے پس ہر وہ چیز جو جہت فوق میں ہو وہ بھی بلند ہوتی ہے، جب معاملہ ایسا ہے تو اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ کا تقاضا ہے کہ جو چیز جہتِ فوق میں ہو وہ آسمان میں ہوگی اور اللہ تعالیٰ بھی آسمان میں ہے تو اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ تقاضا ہے کہ ہر جو چیز جہت فوق میں حاصل ہو وہ اللہ کی ملکیت ہے پس اگر اللہ تعالیٰ جہتِ فوق کے ساتھ خاص ہے تو پھر لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات بغیر محل کے اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہوگی جبکہ یہ محال ہے، کیونکہ ملکیت والی چیز مخلوق ہوتی ہے تو ثابت ہو گیا کہ آیت: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ کا ماقبل اور اس کا مابعد اللہ تعالیٰ کے کسی اَحیاز اور جہات میں ہونے کی نفی کر رہا ہے۔ لہٰذا اس آیت سے مراد کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھا ہے یا ٹھہرا ہوا ہے محال اور ممتنع ہے۔

تیسری وجہ: استواء علی العرش والی آیت کا ماقبل ﴿تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى﴾.اوراس کا مابعد:﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے کمال اور عظمتِ الٰہیہ کی انتہاء اور اس کے تصرف کے کمال کو بیان کرنے کے لیے ہے۔

جب معاملہ اسی طرح ہے تو واجب ہے کہ ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ میں بھی اس کی قدرت کا اظہار ہے۔ وگرنہ پھر یہ جملہ معترضہ ہوجائے گا کہ جس کا نہ آگے سے تعلق ہے نہ پیچھے سے تعلق ہے، جبکہ یہ درست نہیں ہے۔

اور جب اس کو کمال بلندی پر محمول کریں، کیونکہ عرش مخلوقات میں سے سب سے بڑا ہے تو یہ ماقبل اور مابعد والی آیت کے موافق ہوگا اور یہی وجہ اَولی ہے۔

چوتھی وجہ: عرش پر بیٹھنے والے کے لیے ضروری ہے کہ وہ جز جو عرش کے دائیں جانب ملا ہوا ہے، وہی جز عرش کے بائیں جانب سے ملا ہوا نہ ہو، اس صورت میں اس کا مرکب اور مؤلف ہونا لازم آئے گا یہ بھی اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔

پانچویں وجہ: عرش پر بیٹھنے والا اگر حرکت اور انتقال پر قدرت رکھتا ہے تو وہ حادث ہوگا، کیونکہ جو چیز حرکت اور سکون کے بغیر نہیں ہوسکتی تو وہ حادث ہوتی ہے۔ اور اگر وہ حرکت پر قدرت نہیں رکھتا تو وہ منجمد ہوگا، پھر وہ مثل زمانے کے ہوگا بلکہ زمانے سے بھی زیادہ گیا گزرا، کیونکہ (فلاسفہ کے مذہب پر) زمانہ جب حرکت کرنا چاہتا ہے تو وہ اپنے سرکل اور اپنے دائرے میں حرکت کرسکتا ہے، اور منجمد چیز کے لئے تو یہ بھی ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا اللہ کے لئے عرش پر بیٹھنا بھی محال ہے۔

چھٹی وجہ: اگر اللہ تعالیٰ عرش میں ہے تو عرش (وغیرہ) کے تمام اَحیاز ومکانات میں ہوگا، اس سے یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ نعوذ باللہ! نجاستوں اور ناپاکیوں سے بھی ملا ہوا ہے، اور اگر تمام اَحیاز ومکانات میں نہیں ہے تو پھر وہ کسی ایک ظرف میں ہوگا، اور کمی، زیادتی اور انتہا کو قبول کرے گا۔ یہ بھی اللہ تعالیٰ کے لئے محال ہے۔

ساتویں وجہ: اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾. (الحاقۃ آیت: 17)

(ترجمہ:) "اور اس دن تمہارے رب کا عرش آٹھ فرشتے اپنے اوپر اٹھائیں گے"۔

اگر عرش اللہ تعالیٰ کا مکان ہے تو پھر فرشتے عرش کو اٹھائے ہوئے ہوں گے اور اس طرح انہوں نے رب کو بھی اٹھا رکھا ہوگا، جبکہ یہ خلافِ معقول ہے، کیونکہ خالق مخلوق کی حفاظت کرتا ہے مخلوق خالق کی حفاظت نہیں کرتی اور نہ ہی اس کو اٹھا کر رکھتی ہے۔

اس وجہ کو یہ کہہ کر رد نہیں کیا جا سکتا کہ یہ محال تو اس صورت میں لازم آئے گا کہ جب اللہ تعالیٰ نے عرش کے ساتھ تکیہ کی طرح ٹیک لگا رکھی ہوا ہو وگرنہ یہ محال لازم نہیں آتا۔

ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ پھر اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے لیے عرش پر استقرار ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ کسی شے پر استقرار اسی صورت میں حاصل ہوتا ہے جب اس کا سہارا لیے ہوئے ہو۔ جیسا کہ جب ہم کسی جسم والی چیز کو زمین پر رکھتے ہیں تو ہم کہتے ہیں: یہ زمین پر پڑی ہے، ہم یہ نہیں کہتے کہ زمین اس پر پڑی ہے، اور یہ اسی وقت ہوگا کہ جب شے مکمل طور پر زمین پر ہو، زمین اس پر نہ ہو۔

پس اگر اللہ تعالیٰ مکمل طور پر عرش پر نہیں ہے تو اس وقت عرش پر اس کا استقرار نہیں ہوگا، اس صورت میں پھر آیت کے ظاہر کو چھوڑنا لازم آئے گا، پھر اس آیت کو حجت بھی نہیں بنایا جا سکتا۔

آٹھویں وجہ: اللہ تعالیٰ موجود تھا جبکہ نہ عرش تھا نہ مکان، جب اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو پیدا کیا تو یوں کہنا محال ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ٹھہرا ہوا ہے، جبکہ عرش وجود میں آیا ہی نہیں تھا؛ کیونکہ جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾. اس میں "ثُمَّ" بعد والے معنیٰ کیلئے ہے۔

نویں وجہ: اللہ تعالیٰ کے فرمان:

﴿وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ﴾. (ق آیت:16)

(ترجمہ:) "اور ہم دل کی رگ سے بھی اس سے زیادہ نزدیک ہیں"۔

﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡ﴾. (الحدید آیت:4)

(ترجمہ:) "اور وہ تمہارے ساتھ ہے تم جہاں بھی ہو"۔

﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٞ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَٰهٞ﴾. (الزخرف آیت:84)

(ترجمہ:) "اور وہی آسمان والوں کا خدا اور زمین والوں کا خدا"۔

ان آیات کا ظاہر اللہ تعالیٰ کے عرش پر ہونے کی نفی کر رہا ہے، اور ان آیات میں تاویل دوسری آیات کی نفی کے لئے نہیں ہے کہ جن کے ظاہر کو انہوں نے دلیل بنایا ہے، بلکہ اس میں ان کا عکس بہتر ہے یعنی یہ آیات اللہ تعالیٰ کے عرش پر نہ ہونے کی دلیل ہیں۔

دسویں وجہ: دلائلِ عقلیہ جن کو ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے ان کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کا جہت کے ساتھ مختص ہونا باطل ہو گیا لہٰذا "استواء" سے مراد استقرار یعنی ٹھہرنا مراد نہیں ہے بلکہ اس سے غلبہ، قہر، قدرت کا نفاذ اور احکام الٰہیہ کو جاری کرنا مراد ہے۔ اور لغت کے قانون پر بھی یہی درست ہے۔ شاعر نے کہا:

بشر عراق پر غالب آ گیا بغیر تلوار اور بغیر خون بہائے

مزید یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جب قرآن کو نازل کیا تو اہلِ زبان کے عرف کے مطابق نازل کیا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَهُوَ خَٰدِعُهُمۡ﴾. (النساء آیت:142)

(ترجمہ:) "اور وہی انہیں غافل کر کے مارے گا"۔

﴿وَهُوَ أَهۡوَنُ عَلَيۡهِ﴾. (الروم آیت:27)

(ترجمہ:) "اور یہ تمہاری سمجھ میں اس پر زیادہ آسان ہونا چاہئے"۔

﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾. (آل عمران آیت:54)

(ترجمہ:) "اور کافروں نے مکر کیا اور اللہ نے ان کے ہلاک کی خفیہ تدبیر فرمائی"۔

﴿اَللّٰهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ﴾. (البقرۃ آیت:15)

(ترجمہ:) "اللہ ان سے استہزاء فرماتا ہے"۔

ان تمام آیات میں موجود الفاظ کا لغوی معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ دھوکہ دینے والوں، مکر کرنے والوں اور مذاق کرنے والوں جیسا معاملہ فرمایا، جب یہ معنی اپنے ظاہر کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ پر محال ہیں تو اسی طرح مذکورہ آیت میں استواء سے مراد استواء علی العرش نہیں بلکہ اپنی بادشاہت کے معاملے میں تدبیر کرنا ہے۔ اس کی مثال یہ بھی ہے کہ لفظِ قیام کی اصل: کوئی چیز مقرر کرنا پھر اس کو کسی معاملے کے شروع کرنے پر محمول کیا جانے لگا، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ اس نے بادشاہ کے ساتھ معاملہ شروع کیا۔

استواء علی العرش کی تاویل پر اعتراضات کے جوابات

اعتراض: یہ تاویل درج ذیل وجوہ سے جائز نہیں:

پہلی وجہ: استیلاء کا معنی ہے: عاجز ہونے کے بعد کسی شے پر غلبہ پانا۔ جبکہ یہ اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔

دوسری وجہ: جس طرح کہا جاتا ہے کہ فلاں نے فلاں پر غلبہ پایا جبکہ اس کا کوئی مد مقابل بھی ہو۔ جبکہ یہ بھی اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔

تیسری وجہ: جس طرح کہا جاتا ہے کہ فلاں نے فلاں پر غلبہ پایا جبکہ مغلوب غلبہ حاصل کرنے سے پہلے بھی موجود ہو۔ یہ بھی اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے، کیونکہ عرش اللہ تعالیٰ کی تخلیق سے ہے اور وہ اللہ تعالیٰ سے پہلے نہیں۔

چوتھی وجہ: استیلاء بمعنی غلبہ کے ہو تو پھر اللہ تعالیٰ صرف عرش پر غالب نہیں بلکہ ہر شے پر غالب ہے تو یہاں عرش کا ذکر کرنے کا کیا فائدہ؟

جواب: استیلاء سے ہماری مراد قدرت تامہ ہے کہ جو مد مقابل، خصم اور مخالف سے بالکل خالی ہوتی ہے، لہٰذا پہلی تین وجوہ زائل ہو گئیں۔

اعتراض کی چوتھی وجہ یعنی عرش پر غلبے کے ذکر کو خاص طور پر ذکر کرنے کی دو وجہیں ہیں:

پہلی وجہ: تمام مخلوقات سے عرش سب سے عظیم ہے، اس لیے اس کو ذکر کیا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں فرمایا:

﴿وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾. (التوبۃ آیت:129)

(ترجمہ:) "اور وہ بڑے عرش کا مالک ہے"۔

(دوسری وجہ): امام غزالی نے کتاب احیاء العلوم میں فرمایا: اس تخصیص کا سبب یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام جہان میں تصرف کرتا ہے اور آسمان سے لے کر زمین تک کے تمام معاملات میں عرش کے واسطے سے تدبیر کرتا ہے؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ جہان میں کوئی بھی صورت پیدا نہیں کرتا جب تک اس کو عرش پر پیدا نہ کردے جیسا کہ نقشہ بنانے والا اور لکھنے والا عمارت کی صورت کو صفحے پر نہیں لکھے گا جب تک کہ وہ اپنے دماغ میں نہ سوچ لے۔ تو وہ عمارت کے نقشے کو خارج میں نہیں لاتا جب تک کہ پہلے اس کو اپنے دماغ میں قلب کے واسطے سے نہ سوچ لے بلکہ روح اس میں بہت زیادہ غور و فکر اور تدبّر کرتی ہے۔ اسی طرح عرش کے واسطے سے بھی اللہ تعالیٰ تمام معاملات میں تدبیر کرتا ہے۔

یہ تمام گفتگو حکماء کے اصول پر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تاثیر عقل میں اور عقل کی تاثیر عالم علوی کی تدبیر میں ہے، اور عالم علوی کی تدبیر کی تاثیر عالم سفلی میں ہے۔ اس پر ہم نے تفصیلی گفتگو کتبِ عقلیہ میں کردی ہے۔

"فَوق" والی آیات کا جواب

انہوں نے دوسری آیات مبارکہ جو بطورِ دلیل ذکر کیں وہ فوقیت پر مشتمل ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظِ فوق کبھی رتبہ اور قدرت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾. (یوسف آیت:76)

(ترجمہ:) "اور ہر علم والے سے اوپر ایک علم والا ہے"۔

﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾. (الاعراف آیت:127)

(ترجمہ:) "اور ہم بے شک ان پر غالب ہیں"۔

﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾. (الفتح آیت:10)

(ترجمہ:) "ان کے ہاتھوں پر اللہ کا دستِ قدرت ہے"۔

یہاں فوقیت سے مراد غلبہ اور قدرت کی فوقیت ہے۔

کبھی یہ فوق بمعنی رتبہ کے بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے:

﴿بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾. (البقرۃ آیت:26)

(ترجمہ:) "مچھر ہو یا اس سے بڑھ کر"۔

یعنی چھوٹے اور حقیر ہونے میں وہ بہت زیادہ ہے۔

جب لفظِ فوق میں رتبہ اور جہت دونوں کا احتمال ہے تو اس کو صرف فوق فی الجہت پر کیوں محمول کرتے ہیں؟

باقی رہا یہ کہ لفظِ فوق بمعنی غلبہ اور قدرت کے کیوں استعمال کیا گیا؟ اس کی کئی وجوہات ہیں:

پہلی وجہ: اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾. (الأنعام آیت:61)

(ترجمہ:) "اور وہی غالب ہے اپنے بندوں پر"۔

جو فوقیت غلبہ کے معنی میں ہو وہی فوقیت قدرت کے معنی میں ہوگی نہ کہ جہت کے معنی میں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ کبھی کبھار چوکیدار بادشاہ سے جہت میں اوپر ہوتا ہے لیکن اسے بادشاہ سے اوپر کوئی نہیں کہتا۔

دوسری وجہ: اللہ تعالیٰ نے اپنی صفت بیان کی کہ وہ اپنے بندے کے ساتھ ہے۔ فرمایا:

﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوا وَّالَّذِينَ هُمْ مُّحْسِنُونَ﴾. (النحل آیت:128)

(ترجمہ:) "بیشک اللہ ان کے ساتھ ہے جو ڈرتے ہیں اور جو نیکیاں کرتے ہیں"۔

﴿إِنَّ اللّٰهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾. (الأنفال آیت:46)

(ترجمہ:) "بیشک اللہ صبر والوں کے ساتھ ہے"۔

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾. (الحدید آیت:4)

(ترجمہ:) "اور وہ تمہارے ساتھ ہے تم کہیں ہو"۔

﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾. (ق آیت:16)

(ترجمہ:) "اور ہم دل کی رگ سے بھی اس سے زیادہ نزدیک ہیں"۔

﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾. (البقرۃ آیت:186)

(ترجمہ:) "اور اے محبوب! جب تم سے میرے بندے مجھے پوچھیں تو میں نزدیک ہوں"۔

﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾. (المجادلۃ آیت:7)

(ترجمہ:) "جہاں کہیں تین شخصوں کی سرگوشی ہو تو چوتھا وہ موجود ہے"۔

جب معیت کو ان آیات میں بمعنی علم، حفاظت اور نگرانی کے محمول کرنا جائز ہے، تو پھر فوقیت بمعنی قہر، غلبہ، سلطنت اور قدرت کے کیوں جائز نہیں؟

تیسری وجہ: فوقیت جو جہت کے سبب سے حاصل ہوتی ہے اس میں کوئی مدح نہیں، کیونکہ یہ فوقیت جو جہت اور حیّز کے اعتبار سے حاصل ہوئی ہے یہ ان کی ذات کی وجہ سے اور حیّز میں ہونے کے بسبب حاصل ہوئی (لہذا اس میں کوئی کمال نہیں)۔

اگر فوق بالجہت صفتِ مدح ہے تو پھر لازم آئے گا کہ جہت اللہ تعالیٰ سے افضل اور اکمل ہوگی۔

اعتراض: اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ صفتِ قدرت سے قادر ہے تو پھر قدرت اللہ تعالیٰ سے افضل ہوئی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ قدرت قادر کی صفت ہے اور اس سے جدا نہیں ہے، اُس کے بغیر نہیں ہوسکتی، بخلاف جہت اور حیّز کے، کیونکہ وہ ممکن ہے اور اللہ تعالیٰ ممکن سے بے نیاز ہے۔

ثابت ہوا کہ جب کمال اور فضیلت جہتِ فوق سے حاصل نہیں تو فوق بمعنی قدرت اور سلطنت کے ہوگا، اور آیت کو اسی پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔

اعتراض: باقی رہا ملائکہ کی صفت کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿یَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾. (النحل آیت:50)

(ترجمہ:) "اپنے اوپر اپنے رب کا خوف کرتے ہیں"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں "مِنْ فَوْقِهِمْ" کا تعلق "یَخَافُونَ" سے ہے کہ وہ اپنے اوپر سے یعنی اپنے رب سے ڈرتے ہیں، کیونکہ انہیں ان کے اوپر سے یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے عذاب آنے کا خوف ہے۔

عُلُو والی آیات کا جواب

تیسری وہ آیات جو علو پر مشتمل ہیں ان کا جواب یہ ہے کہ لفظ علو کبھی جہت میں بلندی کے لئے استعمال ہوتا ہے اور کبھی قدرت میں بلندی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ جس طرح کہا جاتا ہے: سلطان غیر سے اعلی ہے۔ سلطان کے قوانین کے لیے کہا جاتا ہے: دیوانِ اعلی۔ اس کے حکم کو کہا جاتا ہے: حکمِ اعلی۔ ان کی مجالس کو کہا جاتا ہے: مجلسِ اعلی۔ ان تمام میں علو غلبہ اور قدرت کے معنی میں ہے نہ کہ بمعنی جہت اور مکان کے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے فرمایا:

﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَىٰ﴾. (طٰہٰ آیت:68)

(ترجمہ:) "ڈر نہیں بیشک تو ہی غالب ہے"۔

﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ﴾. (آل عمران آیت:139)

(ترجمہ:) "اور نہ سستی کرو اور نہ غم کھاؤ تمہیں غالب آؤ گے"۔

﴿وَكَلِمَةُ اللّٰهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾. (التوبہ آیت:40)

(ترجمہ:) "اللہ ہی کا بول بالا ہے"۔

فرعون نے کہا:

﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾. (النازعات آیت:24)

(ترجمہ:) "میں تمہارا سب سے اونچا رب ہوں"۔

ان جگہوں میں لفظ علو بمعنی قدرت کے ہے نہ کہ جہت کے۔ اس تاویل کی درج ذیل وجوہات ہیں:

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾. (الاعلیٰ آیت:1)

(ترجمہ:) "اپنے رب کے نام کی پاکی بولو جو سب سے بلند ہے"۔

اس آیت میں فیصلہ فرما دیا کہ وہ اپنے سوا ہر شے سے بلند ہے۔ جب جہت بھی ایک شے ہے اور اس کے ماسوا ہے تو اللہ رب العزت کی ذات اس سے بھی بلند ہوئی۔ لہذا جو جہت سے بلند و بالا ہو تو اس کی بلندی جہت کی وجہ سے محال ہے۔ ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ بلند ہے وہ اپنی ذات کی وجہ سے ہے نہ کہ جہت کی وجہ سے۔

اعتراض: جہت وجودی شے نہیں ہے کہ وہ ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾، کے تحت داخل ہو۔

جواب یہ ہے کہ ہم نے پہلے دلائل عقلیہ میں بیان کر دیا کہ وہ ایک امرِ موجود ہے۔

دوسری وجہ: اللہ تعالیٰ اگر جہت میں ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں:

(1): اللہ تعالیٰ کے لیے جہتِ فوق میں انتہا ہوگی۔

(2) جہتِ فوق میں انتہا نہیں ہوگی۔

اگر جہتِ فوق میں اللہ تعالیٰ کے لیے انتہا ہے تو پھر اس سے اوپر کوئی شے نہیں ہوگی، کیونکہ مکانات واَحیاز جو خالی ہیں وہ اِن جہات سے اعلیٰ ہوں گے اور یہ بھی کہ اللہ تعالیٰ تمام اَجسام کو تمام اَحیاز میں پیدا کرنے پر قادر ہے تو پھر وہ ان خالی اَحیاز میں عالَم کو پیدا کرنے پر قادر ہوگا جو اس سے اوپر ہوگا۔ اس صورت میں یہ عالم اللہ تعالیٰ سے بھی بلند ہو گیا۔

اور اگر جہتِ فوق میں اللہ تعالیٰ کے لیے انتہا نہیں ہے تو پھر جہتِ فوق کی جانبِ متناہی جانبِ غیر متناہی کے مخالف ہو جائے گی۔ پھر جو حکم غیر متناہی پر لگ سکتا ہے وہ متناہی پر نہیں لگ سکتا۔ اس صورت میں غیر متناہی کا متناہی میں تبدیل ہونا اور متناہی کا غیر متناہی میں تبدیل ہونا لازم آئے گا، پھر اللہ تعالیٰ کی ذات فصل اور وصل کو قبول کرے گی جبکہ یہ محال ہے۔

تیسری وجہ: اگر جانبِ فوق میں اللہ تعالیٰ کی ذات غیر متناہی ہو تو پھر اس سے اوپر کوئی دوسرا جز ہوگا اور اس سے اوپر جو دوسرا جز ہوگا وہ اس کا غیر ہوگا۔ ہر چیز کہ جس کے اوپر کوئی دوسرا جز ہو وہ نیچے والے تمام موجودات سے اعلیٰ نہیں ہو سکتا تو اس صورت میں یہ اَجزا موجودات میں سے اعلیٰ نہیں ہو سکتے۔ ثابت ہوا کہ ہر جو چیز جہت کے ساتھ مختص ہو اس کو تمام موجودات میں سے اعلیٰ نہیں کہا جا سکتا۔ لہذا اللہ تعالیٰ جو اعلیٰ ہے بلند ہے وہ جہت اور حیّز کے سبب نہیں ہے اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

عروج والی آیات کا جواب

چوتھی وہ آیات جو لفظِ عروج پر مشتمل ہیں۔

جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿يُدَبِّرُ الْاَمْرَ مِنَ السَّمَآءِ اِلَى الْاَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ اِلَيْهِ﴾. (السجدۃ، آیت:5)

(ترجمہ:) "کام کی تدبیر فرماتا ہے آسمان سے زمین تک پھر اسی کی طرف رجوع کرے گا"۔

﴿ذِی الْمَعَارِجِ تَعْرُجُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَالرُّوْحُ اِلَيْهِ﴾. (المعارج آیت:2۔3)

(ترجمہ:) "جو بلندیوں کا مالک ہے، ملائکہ اور جبریل اس کی بارگاہ کی طرف عروج کرتے ہیں"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ معارج، مِعرج کی جمع ہے اور وہ مِصعد کے معنی میں ہے اسی سے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ومَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾. (الزخرف آیت:33)

(ترجمہ:) "اور سیڑھیاں بناتے جن پر چڑھتے"۔

ان آیات میں ان معارج کو بیان کرنا نہیں ہے کہ وہ کسی بھی شے کیلئے بطورِ معراج (سیڑھی) ہو۔ تو اس سلسلے میں ان کی دلیل ساقط ہوگئی۔

اوران معارج سے مراد یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے لیے معراج ہے، یا ملائکہ یا اہلِ ثواب کے لیے معراج ہے۔

اور باقی رہا اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿تَعْرُجُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَالرُّوْحُ اِلَيْهِ﴾ تو اس کے جواب یہ ہے کہ یہاں اِلَيْهِ میں لفظ إلَی مکان کے لئے نہیں ہے بلکہ اس سے امور کا اللہ کی مراد تک پہنچنا مراد ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿وَاِلَيْهِ يُرْجَعُ الْاَمْرُ كُلُّهٗ﴾. (ھود آیت:123)

(ترجمہ:) "اور اسی کی طرف سب کاموں کی رجوع ہے"۔

یہاں اہل ثواب کی انتہا ہے عزت اور کرامت کی جگہوں تک۔ جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا فرمان:

﴿اِنِّيْ ذَاهِبٌ اِلٰى رَبِّيْ سَيَهْدِيْنِ﴾. (الصافات آیت:99)

(ترجمہ:) "میں اپنے رب کی طرف جانے والا ہوں اب وہ مجھے راہ دے گا"۔

اس سے اشارہ ہے کہ دارِ ثواب دیگر مکانات اور اکثر مخلوقات کی بنسبت بلند و بالا ہے۔

اِنزال اور تنزیل والی آیات کا جواب

پانچویں وہ آیات جو لفظِ اِنزال اور تنزیل پر مشتمل ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے مخالف کا مذہب یہ ہے کہ قرآن حروف اور اَصوات سے مرکب ہے۔ پس اس پر انتقال محال ہے، لہذا آیات میں اِنزال اور تنزیل بالاتفاق بطورِ مجاز ہیں، لہذا اس کو دلیل

نہیں بنا سکتے۔

مزید یہ کہ کبھی فعل کی نسبت حکم دینے والے کی طرف ہوتی ہے جیسا کہ فعل کی نسبت کام کرنے والے کی طرف ہوتی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اَرواح کو قبض کرنے کی نسبت اپنی طرف کی، فرمایا:

﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾. (الزمر آیت:42)

(ترجمہ:) "اللہ جانوں کو وفات دیتا ہے ان کی موت کے وقت"۔

پھر اس نے ملک الموت کی طرف بھی نسبت کی، فرمایا:

﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ﴾. (السجدۃ آیت:11)

(ترجمہ:) "تمہیں وفات دیتا ہے موت کا فرشتہ"۔

پھر فرشتوں کی طرف نسبت کی:

﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾. (الأنعام آیت:62)

(ترجمہ:) "یہاں تک کہ جب تم میں کسی کو موت آتی ہے ہمارے فرشتے اس کی روح قبض کرتے ہیں"۔

﴿وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾. (الزخرف آیت:80)

(ترجمہ:) "اور ہمارے فرشتے ان کے پاس لکھ رہے ہیں"۔

﴿وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ﴾. (الأنبیاء آیت:94)

(ترجمہ:) "اور ہم اسے لکھ رہے ہیں"۔

﴿يُؤْذُونَ اللَّهَ﴾. (الأحزاب آیت:57)

(ترجمہ:) "ایذا دیتے ہیں اللہ کو (یعنی اس کے ولیوں کو)"۔

﴿فَلَمَّا آسَفُونَا﴾. (الزخرف آیت:55)

(ترجمہ:) "پھر جب انہوں نے وہ کیا جس پر ہمارا غضب ان پر آیا (یعنی انہوں نے ہمارے ولیوں کو اذیت دی)"۔

﴿یُخَادِعُونَ اللّٰہَ﴾. (البقرۃ آیت:9)

(ترجمہ:) "فریب دیا چاہتے ہیں اللہ کو (یعنی اس کے رسول اور مؤمنین کو)"۔

لفظ "اِلیٰ" والی آیات کا جواب

چھٹی وہ آیات جن میں لفظِ اِلَی کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے۔

مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿اِلٰی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾. (القیامۃ آیت:33)

(ترجمہ:) "اپنے رب کو دیکھتے"۔

کسی شے کی طرف نظر اس کے دیکھنے کو واجب کرتی ہے تو یہاں نظر سے مراد رؤیت لی جاسکتی ہے اور یہ "سبب کا اطلاق مسبب پر" کے قبیل سے ہے۔ اسی طرح حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام سے حکایت ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے بیان کیا:

﴿اِنِّي ذَاهِبٌ اِلٰى رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾. (الصافات آیت:99)

(ترجمہ:) "میں اپنے رب کی طرف جانے والا ہوں اب وہ مجھے راہ دے گا"۔

یہاں پر جہت والی قربت و معیت مراد نہیں ہے تو اسی طرح پچھلی آیت میں بھی جہت والا معنی مراد نہیں لے سکتے۔

اللہ تعالیٰ کا آسمانوں میں ہونے سے مراد

ساتویں وہ آیات جو بظاہر اللہ تعالیٰ کے آسمانوں میں ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔

جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾. (الملک آیت:17)

(ترجمہ:) "یا تم نڈر ہو گئے اس سے جس کی سلطنت آسمان میں ہے"۔

اس طرح کی وہ تمام آیات جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں میں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان آیات کو بھی اپنے ظاہر پر جاری کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس کی دو وجوہات ہیں:

پہلی وجہ: اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلٰهٌ وَّفِي الْأَرْضِ إِلٰهٌ﴾. (الزخرف آیت:84)

(ترجمہ:) "اور وہی آسمان والوں کا خدا اور زمین والوں کا خدا"۔

اس آیت کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں آسمان میں اور زمین میں ہونے سے مراد ایک ہی معنی ہے تو جب وہ زمین میں قرار نہیں پکڑ سکتا تو اسی طرح آسمان میں بھی قرار پکڑنے والا معنی تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

اور اگر ہم اس آیت کو اس کے ظاہر پر محمول کریں تو پھر ﴿أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾ سے ملائکہ مراد ہوں گے جو آسمان میں ہیں، کیونکہ آیت میں ایسی کوئی دلیل نہیں ہے کہ جس سے یہ پتہ چلے کہ آسمان میں اللہ تعالیٰ ہی ہے ملائکہ نہیں ہیں۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ملائکہ کفار اور فاسقوں کے دشمن ہیں اور یہی آیت کا سیاق وسباق کہہ رہا ہے۔

ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ اس آیت سے مراد اللہ تعالیٰ ہی ہے مگر یہ کیوں جائز نہیں ہے کہ ﴿أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾ سے مراد اس کی بادشاہت ہے۔ اور آسمان کو خاص اس لیے کیا کہ آسمان زمین سے بڑا ہے تو اس کی عزت افزائی کے لئے ذکر کیا۔

لفظِ حجاب سے استدلال کا رد

آٹھویں لفظِ حجاب والی آیات جن کو انہوں نے بطورِ دلیل پیش کیا۔

اس کا جواب یہ ہے یہاں حجاب سے اس کی عدمِ رؤیت (یعنی دیدار نہ ہونا) مراد ہے، کیونکہ حجاب رؤیت سے روکتا ہے تو اسی لئے عدمِ رؤیت پر حجاب کا لفظ بول دیا، اور یہ سبب کا اطلاق مسبب پر اطلاق کے قبیل سے ہے۔

اللہ کی طرف رفع (بلند) کی نسبت کا جواب

نویں لفظِ "رفع" والی آیات جن کے ذریعے انہوں نے اپنے موقف پر استدلال کیا۔ جیسے:

﴿بَل رَّفَعَهُ اللّٰهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللّٰهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾. (النساء آیت:158)

(ترجمہ:) "بلکہ اللہ نے اسے اپنی طرف اٹھالیا اور اللہ غالب حکمت والا ہے"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو بلند کیا ہے عزت اور کرامت کی جگہ تک کہ وہ پہلے مکان پر تھا تو اللہ تعالیٰ نے اس سے بلند کر کے دوسرے مقام تک پہنچا دیا۔ جس طرح بطورِ مجاز ہے کہا جاتا ہے: اللہ تعالیٰ نے اسے فلاں مقام تک بلند و بالا کیا۔ جیسا کہ بادشاہ جب کسی انسان کو منصب اور ترقی دیتا ہے تو اس کے لئے کہا جاتا ہے: اس نے اسے نیچے والے درجے سے اوپر والے درجے تک بلند کر دیا اور اس کو اپنے مزید قریب کرلیا۔ اسی سے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾. (الواقعۃ آیت:10۔11)

(ترجمہ:) "اور جو سبقت لے گئے وہ تو سبقت ہی لے گئے۔ وہی مقرّبِ بارگاہ ہیں"۔

لفظِ "عِنْدَ" سے استدلال کا جواب

دسویں لفظِ عند (نزدیک، پاس) والی آیات سے استدلال کیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عندیت سے مراد عندیت بالشرف ہے، جس طرح نبی علیہ الصلوۃ والسلام کا فرمان اللہ رب العزت کی طرف سے حکایت ہے:

»أَنَا عِنْدَ الْمُنْكَسِرَةِ قُلُوبُهُمْ لأَجْلِي «(1)

(ترجمہ:) "میں ٹوٹے ہوئے دلوں کے بہت زیادہ قریب ہوتا ہوں"۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان:

»أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي «(2)

---

(1) فی حلیۃ الأولیاء عن سیدنا موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام: »يَا رَبِّ أَيْنَ أَبْغِيكَ، قَالَ: ابْغِنِي عِنْدَ الْمُنْكَسِرَةِ قُلُوبُهُمْ فَإِنِّي أَدْنُو مِنْهُمْ كُلَّ يَوْمٍ بَاعًا لَوْلَا ذَلِكَ لَتَهَدَّمُوا« (6/177)

(2) صحیح البخاری الرقم (7405) 9/121

(ترجمہ:) "میں اپنے بندے کے گمان کے پاس ہوتا ہوں"۔

بلکہ یہ حدیث زیادہ قوی ہے، کیونکہ وہ نصوص جو انہوں نے ذکر کی ہیں وہ اس پر دلالت کرتی ہیں کہ ملائکہ اللہ تعالیٰ کے پاس ہیں اور یہ نصوص دلالت کررہی ہیں کہ اللہ تعالیٰ بندے کے پاس ہوتا ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿إِنَّ لَهُ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ﴾. (ص، آیت 25)

(ترجمہ:) "بیشک اس کے لئے ہماری بارگاہ میں ضرور قرب"۔

یہاں عندیت جہت کے اعتبار سے مراد نہیں ہے۔ اسی طرح اوپر والی آیت میں بھی جہت کے اعتبار سے عندیت مراد نہیں ہے۔

احادیث سے استدلال کا جواب

جن احادیث مبارکہ کو انہوں نے بطورِ دلیل پیش کیا، ان کے جوابات درج ذیل ہیں:

پہلی حدیث کا جواب: اس حدیث کو دوسرے طریق پر بھی روایت کیا گیا، اس میں نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا:

« وَضَعَ عَرْشَهُ عَلَى السَّمَاوَاتِ هَكَذَا وَقَبَّبَ بِأُصْبُعِهِ مِثْلَ الْقُبَّةِ عَلَيْهِ».

(ترجمہ:) "اپنے عرش کو آسمانوں پر رکھا اور آپ ﷺ نے اپنی انگلیوں سے قبے کی سی شکل بنائی"۔

اگر ہم اس روایت کو اسی طریق پر محمول کریں تو اس میں کوئی اشکال باقی نہیں رہتا۔

شیخ ابوسلمان خطابی نے کہا: اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات کی کیفیت کا علم محال ہے۔ حدیث میں موجود مثال اور اشارے سے مقصود سمجھانا ہے اور اللہ تعالیٰ کی عظمت کی شرح کرنا ہے تاکہ سوال کرنے والا کچھ نہ کچھ سمجھ سکے۔

اس حدیث میں یہ الفاظ بھی ہیں:

"وہ عرش اس طرح سے چرچرا رہا ہے جیسے پالان اپنے سوار کے ساتھ چرچراتا ہے"۔

اس کا معنی یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی عظمت اور جلالت کی وجہ سے عاجز آجاتی ہے جب وہ مغلوب ہوتی ہے، کیونکہ سوار کی وجہ سے کجاوے کی آواز سوار کی طاقت وقدرت کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے اور وہ اس کو اٹھانے سے عاجز آجاتی ہے۔ اور یہ نبی علیہ الصلوۃ والسلام نے مخاطب کو سمجھانے کے لیے ذکر کیا جو اللہ تعالیٰ کی عظمت اور اس کی بلندی پر دلالت کرتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کا ظاہر یہ بتا رہا ہے کہ عرش کی قوت متناہی ہے وگرنہ مثال بیان کر کے قوت کو بیان نہ کیا جاتا۔ اور پھر اللہ تعالیٰ اپنے اعتماد میں عرش کا محتاج ہوگا، وگرنہ چرچرانے کی آواز نہ آتی۔ جبکہ یہ سب چیزیں اس کی الٰہیت کے منافی ہیں۔ لہذا ان الفاظ کو اس کے ظاہر کے غیر پر ہی محمول کرنا ضروری ہے۔

دوسری حدیث کا جواب: نبی علیہ السلام کا فرمان: "جب اللہ تعالیٰ نے مخلوق کا فیصلہ فرمایا تو اس نے لکھ لیا جبکہ وہ تحریر اس کے پاس عرش کے اوپر ہے"۔ اس کا جواب لفظ "عند" جو قرآن میں آیا ہے اس میں گزر چکا ہے۔

حدیثِ جاریہ "أَيْنَ اللهُ؟ قَالَتْ: فِي السَّمَاءِ" کا جواب

اس حدیث میں لفظِ "أَيْنَ" ہے یعنی اللہ تعالیٰ کہاں ہے؟

لفظِ "أَيْنَ" جس طرح مکان کے بارے میں سوال کے لئے آتا ہے، اسی طرح مقام اور مرتبہ کے متعلق سوال کے لئے بھی آتا ہے۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے: فلاں فلاں سے کتنے زیادہ مرتبے پر فائز ہے؟ یقیناً یہاں بھی مرتبہ کے بارے میں سوال تھا۔ لونڈی کا اشارہ آسمان کی طرف اللہ تعالیٰ کے مرتبے کی بلندی کی طرف اشارہ تھا۔

نبی علیہ السلام نے اِسی اشارے پر اکتفاء کیا اس کے کم عقل اور کم فہم ہونے کی وجہ

سے۔(1)

(1) مزید اس کے جوابات درج ذیل ہیں:

(1): وہ لونڈی گونگی تھی وگرنہ جب نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے پوچھا کہ اللہ کہاں ہے؟ اور میں کون ہوں؟ تو ایک صحابیہ کی یہ کیسے مجال کہ وہ آپ کی بارگاہ میں اشارے سے بات کرے۔ بلکہ حدیث بتا رہی ہے کہ حضور علیہ السلام بھی جانتے تھے کہ وہ گونگی ہے وگرنہ لفظ "أين" کہنے کا کیا فائدہ؟ تو جب وہ گونگی تھی اس نے سوال کے مطابق اور اشارے میں جواب دیتے ہوئے کہا کہ میں بتوں کی پوجا نہیں کرتی بلکہ میں بلندیوں کے خالق و مالک کی عبادت کرتی ہوں، کیونکہ بت آسمان میں ہرگز نہیں ہو سکتے۔ (الاعتقاد للغزالی، ص36)

(2): سنن ابی داود کے الفاظ سے واضح ہے کہ اس نے اللہ تعالیٰ کے لئے بھی اور آپ علیہ السلام کے لئے اشارہ کیا۔ جبکہ صحیح مسلم کی حدیث کے یہ الفاظ ہیں: »فَقَالَ لَهَا: أَيْنَ اللهُ؟ قَالَتْ: فِي السَّمَاءِ. قَالَ: مَنْ أَنَا؟ قَالَتْ: أَنْتَ رَسُولُ اللهِ. قَالَ: أَعْتِقْهَا. فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ«. یعنی اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے اور آپ اللہ کے رسول ہیں۔ پھر موطا امام مالک کے یہ الفاظ ہیں: »فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللهِ صلی اللہ علیہ وسلم: أَتَشْهَدِينَ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ؟ فَقَالَتْ: نَعَمْ قَالَ: أَفَتَشْهَدِينَ أَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللهِ؟. قَالَتْ: نَعَمْ «. یعنی اس حدیث میں آسمان اور اشارہ دونوں کا ذکر نہیں ہے۔

اسی وجہ سے علامہ زاہد الکوثری نے اس حدیث کو مضطرب قرار دیا۔ فرمایا: "ولأن الحديث في اضطراب سنداً ومتناً"۔ (العقیدہ وعلم الکلام للکوثری، ص486)

(3): موطا امام مالک کی روایت سے واضح ہو گیا کہ رسول اللہ ﷺ نے لفظ "این" نہیں فرمایا، بلکہ یہ راوی کے الفاظ ہیں۔ اور اس پر نبی کریم ﷺ کی مکمل زندگی دلالت کرتی ہے کہ آپ نے بے شمار لوگوں سے شہادت لی مگر کسی سے لفظ "این" کے ساتھ سوال نہیں کیا۔

(4): لفظ "این" کے ساتھ مروی حدیث کے ان الفاظ کو متشابہات میں سے قرار دیا جائے گا۔ اور متشابہات کے بارے میں اہل سنت کا متفقہ اصول ہے کہ اگر قرآن وحدیث کے الفاظ کی نسبت عقلاً اللہ تعالیٰ کے لئے جائز نہ ہوں تو ان کو متشابہ میں سے قرار دیں گے اور ان کے معانی و مفاہیم اور محامل کو ترک کر دیں گے یا متاخرین کے مذہب کے مطابق ان کی صحیح تاویل کریں گے۔

(5): یہ اشارہ اللہ تعالیٰ کی رفعت و بلندی کی طرف تھا اور تعظیم کے لئے تھا، نہ کہ اللہ تعالیٰ کے لئے مکان کے ثبوت کے لئے تھا۔

پھر اس کا جواب دوسری حدیث والا جواب بھی ہوسکتا ہے یعنی جس طرح لفظ "عند" مقام اور مرتبہ کے لیے ہے، اسی طرح یہ لفظ بھی مقام و مرتبے کے لیے ہے۔

اسی کے متعلق ایک اور روایت ہے کہ ایک شخص نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بارگاہ میں عرض کی:

» أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاءَ؛ قَالَ: فِي عَمَاءٍ، تَحْتَهُ هَوَاءٌ وفَوْقَهُ هَوَاءٌ «(1)

(ترجمہ:) "ہمارا رب آسمان کی پیدائش سے پہلے کہاں تھا؟ نبی علیہ السلام نے فرمایا: کوئی نہیں تھا اس وقت، نہ اس کے نیچے ہوا تھی نہ اس کے اوپر ہوا"۔

یہ روایت دو طریقوں سے مروی ہے:

ایک میں ہے: عماء مد کے ساتھ، اس کا معنی ہے: ہلکے بادل۔

دوسری روایت میں عمیٰ قصر کے ساتھ، اس کا معنی ہے: اندھا (اندھے کو کوئی شے نظر نہیں آتی، گویا کہ کوئی شے موجود ہی نہیں)۔

عمیٰ قصر کے ساتھ ہو تو اس کا معنی یہ بنے گا کہ اللہ تعالیٰ اکیلا تھا اس وقت کوئی شے اس کے ساتھ نہیں تھی۔ عدم کو عمی کے ساتھ مشابہت دی گویا کہ فرمایا: کوئی شے نہیں تھی نہ اس کے اوپر نہ اس کے نیچے، نہ دائیں نہ بائیں۔ جب اللہ تعالیٰ کے لیے "کان فی عماء" استعمال ہوا تو اس کا معنی یہ بنا کہ اللہ تعالیٰ ہی قادر اور مدبر تھا۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مد کے ساتھ پڑھنا زیادہ اولیٰ ہے۔

حضرت عمران بن حصین روایت کرتے ہیں:

» أَخْبِرْنَا عَنْ أَوَّلِ هَذَا الْأَمْرِ؛ قَالَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَانَ اللّٰهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ «(2)

---

(1) صحیح ابن حبان الرقم (6141)، 14/9)

(2) صحیح ابن حبان، الرقم (6140)، 14/7)

(ترجمہ:) "نبی علیہ اسلام کی بارگاہ میں ایک شخص آیا اور اس نے عرض کی کہ مجھے سب سے پہلی چیز کے بارے میں خبر دیجئے؟ فرمایا: اللہ تعالیٰ تھا اور کوئی شے نہیں تھی"۔

جبکہ یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ عمی قصر کے ساتھ مد کی بنسبت زیادہ اولیٰ ہے۔

اسی طرح حضرت انس روایت کرتے ہیں:

» كَانَ جِبْرِيْلُ عِنْدَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فَتَاه مَلَكٌ، فَقَالَ: أَيْنَ تَرَكْتَ رَبَّنَا؟ فَقَالَ: فِي الْأَرْضِيْنَ، فَجَاءَ آخر فَقَالَ: أَيْنَ تَرَكْتَ رَبَّنَا؟ فَقَالَ: فِيْ سَبْعِ سَمَاوَاتٍ، فَجَاءَ آخَر فَسَأَلَهُ عَنْهُ، فَقَالَ: فِيْ الْمَشْرِقِ، وَآخَر فِيْ الْمَغْرِبِ«.

(ترجمہ:) "حضرت جبرئیل امین نبی علیہ السلام کی بارگاہ میں بیٹھے تھے تو ایک فرشتہ آیا اس نے کہا: ہمارے رب کو آپ نے کہاں پایا؟ فرمایا: زمینوں میں۔ دوسرا آیا، اس نے کہا: ہمارے رب کو آپ نے کہاں پایا؟ فرمایا: ساتوں آسمانوں میں ایک اور آیا اس نے سوال کیا تو نبی علیہ السلام نے فرمایا: مشرق میں اور دوسرے کو مغرب میں کہا"۔

اس حدیث شریف کی تاویل یہ ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے موافق ہے:

﴿وَهُوَ الَّذِيْ فِي السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَّفِي الْاَرْضِ اِلٰهٌ﴾. (الزخرف آیت:84)

(ترجمہ:) "اور وہی آسمان والوں کا خدا اور زمین والوں کا خدا"۔

﴿وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾. (الأنعام آیت:3)

(ترجمہ:) "اور وہی اللہ ہے آسمانوں اور زمین کا"۔

﴿فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ﴾. (البقرۃ آیت:115)

(ترجمہ:) "تو تم جدھر منہ کرو ادھر وجہ اللہ"۔

یعنی اللہ تعالیٰ حفاظت، تدبیر اور الٰہیت کے اعتبار سے ہر جگہ ہے۔

واقعۂ معراج سے استدلال کا جواب

معراج کی رات میں آسمان اور دیگر مکانات اور لامکانات کی سیر کا مقصد یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوقات کی اَنواع جو عالم علوی اور سفلی میں ہیں ان کی سیر کا ارادہ کیا تھا، اور اس پر بکثرت دلائل ہیں، تاکہ نبی علیہ السلام کا یقین مزید پختہ اور کامل ہو جائے جیسا کہ حضرت خلیل اللہ علیہ السلام کے متعلق ایک واقعہ ہے۔

باقی رہا اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰى، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰى﴾. (النجم آیت:8۔9)

(ترجمہ:) "پھر وہ جلوہ نزدیک ہوا، پھر خوب اُتر آیا تو اس جلوے اور اس محبوب میں دو ہاتھ کا فاصلہ رہا بلکہ اس سے بھی کم"۔

اس کی کئی وجوہات ہیں:

پہلی وجہ: یہاں قربت سے مراد منزلت، کرامت اور عزت وعظمت کی قربت ہے جس طرح کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾. (العلق آیت:19)

(ترجمہ:) "اور سجدہ کرو اور ہم سے قریب ہو جاؤ"۔

نبی علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے حکایت کرتے فرمایا:

»تَقَرَّبَ الْعَبْدُ إِلَيَّ شِبْرًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا« (1)

(ترجمہ:) "جو بھی میری طرف ایک بالشت قریب ہوتا ہے تو میں اس کے ایک گز قریب ہو جاتا ہوں"۔

دوسری وجہ: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰى﴾ سے مراد یہ ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے قریب ہوئے۔

(1) صحیح البخاری الرقم (7536) 9/157

اس پر ایک اور دلیل بھی ہے کہ جو اللہ تعالیٰ نے دوسری آیت میں فرمایا:

﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ﴾. (التکویر آیت:23)

(ترجمہ:) "اور بے شک انہوں نے اسے روشن کنارہ پر دیکھا"۔

پھر جب حضرت جبرئیل نبی علیہ السلام کے قریب ہوئے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی ہوئی، اس لئے فرمایا:

﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾. (النجم آیت:10)

فرعون کے قول سے استدلال کا جواب

فرعون کے قول کو بطورِ دلیل پیش کیا:

﴿يَٰهَٰمَٰنُ ابْنِ لِي صَرْحًا﴾. (غافر آیت:36۔37)

(ترجمہ:) "اے ہامان! میرے لئے اونچا محل بنا"۔

یہ فرعون کا قول ہے، مگر یہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے کلام کے معارض ہے؛ کیونکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے یہ تو نہیں کہا تھا کہ رب آسمان میں ہے بلکہ کہا کہ وہ آسمان کا رب ہے، کیونکہ فرعون کا گمان یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ٹھہرا ہوا ہے تو حضرت موسیٰ نے اسی کا جواب دیا کہ وہ تو آسمان کو بنانے والا اور قائم رکھنے والا ہے وہ اس پر کیسے ٹھہر سکتا ہے؟

اکتیسویں فصل: "خبرِ واحد کے بارے میں قاعدہ کلیہ"

اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کی معرفت (یعنی عقائد) میں خبرِ واحد کو بطور دلیل پیش کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کی کئی وجوہات ہیں:

پہلی وجہ: اَخبارِ آحاد ظنیہ ہیں، لہذا اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کی معرفت میں بطور دلیل پیش کرنا جائز نہیں۔

اَخبارِ آحاد ظنّیہ ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ راوی معصوم نہیں ہو سکتا۔ اور دوسری طرف روافض نے جب حضرت علی کے معصوم ہونے پر اتفاق کیا تو محدثین نے ان کی تکفیر کی۔ جب حضرت علی کی عصمت کا قول تکفیر کا باعث ہے تو پھر ان راویوں کو معصوم کیسے کہا جا سکتا

ہے؟! جب وہ معصوم نہیں ہیں تو خطا اور جھوٹ ان سے ممکن ہے لہذا ان کا سچا ہونا یقینی نہیں ہے بلکہ ظنّی ہے۔ ثابت ہوا کہ خبرِ واحد ظنّیت کا فائدہ دیتی ہے، لہذا اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے ان کو دلیل نہیں بنا سکتے:

﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾. (النجم آیت:28)

(ترجمہ:) "بیشک گمان یقین کی جگہ کچھ کام نہیں دیتا"۔

اور کفار کے متعلق اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾. (النجم آیت:28)

(ترجمہ:) "وہ تو نِرے گمان کے پیچھے ہیں"۔

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾. (الاسراء آیت:36)

(ترجمہ:) "اور اس بات کے پیچھے نہ پڑ جس کا تجھے علم نہیں"۔

﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾. (الاعراف آیت:33)

(ترجمہ:) "کہ اللہ پر وہ بات کہو جس کا علم نہیں رکھتے"۔

ہاں مسائل فرعیہ میں اس پر عمل کر سکتے ہیں، کیونکہ اس میں ظن ہی کافی ہے۔ اصولی مسائل میں ان پر عمل نہیں کر سکتے۔

حشویہ [1] پر تعجب ہے کہ وہ قرآن کی آیاتِ متشابہات کی تاویل کو ناجائز سمجھتے ہیں،

(1) حشویہ غلط نظریات وعقائد کا حامل ایسا گروہ ہے جو اپنے آپ کو امام احمد بن حنبل کی طرف منسوب کرتا ہے۔ اس نام کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ لوگ حضرت امام حسن بصری کی بارگاہ میں بیٹھے تھے تو انہوں نے عجیب وغریب گفتگو شروع کر دی تو آپ نے ان کو اپنے حلقے کے حشو یعنی ایک جانب میں بھیج دیا، اسی وجہ سے لوگ ان کو حشویہ کہہ کر پکارنے لگے۔ یہ اپنے ہر قول کو سلف سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اگرچہ کہ سلف صالحین کا ان کے عقائد ونظریات سے دور تک واسطہ نہیں ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا استقرار یعنی بیٹھنا جائز ہے بلکہ وہ عرش پر بیٹھا ہے، اس کے ساتھ ایک کرسی خالی ہے جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھیں گے، اللہ تعالیٰ کے لیے جہت، حرکت اور انتقال کو جائز قرار دیتے ہیں۔

(حاشیہ یوسف عبد الرزاق علی اشارات المرام)

کیونکہ اس سے آیاتِ متشابہات کے معانی میں سے ایک معنی کی تعیین محض ظن کے ذریعے سے ہوگی اور قرآن پاک میں رائے ظنی جائز نہیں ہے۔ مگر اس کے باوجود وہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کے بارے میں خبرِ واحد سے سہارا لیتے ہیں جبکہ یہ یقین اور قطعیت کے منافی ہے۔ جب ان کے نزدیک قرآن پاک کے الفاظ کے معانی میں تعیین بطریقِ ظنّ جائز نہیں تو روایاتِ ضعیفہ کو اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات میں دلیل بنانا بطریقِ اولیٰ ناجائز ہوگا۔

دوسری وجہ: راویوں میں سے بہت بڑا طبقہ جو قدر و منزلت کے اعتبار سے بہت اعلیٰ ہے جیسا کہ صحابہ کرام ہیں، مگر ہم جانتے ہیں کہ ان کی روایات قطعیّت اور یقین کا فائدہ نہیں دیتیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اِن محدثین نے صحابہ کرام سے روایت کیا، اور صحابہ کرام میں سے ہر ایک نے دوسرے صحابی کی جرح اور تعدیل دونوں کی ہیں۔ جیسا کہ مشہور ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کی جرح کی۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور حضرت ابوذر رضی اللہ عنہما دونوں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی جرح میں مبالغہ کرتے تھے۔ حضرت عائشہ رضی ا اللہ عنہا حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی جرح میں مبالغہ کرتی تھیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا: وہ اپنے قرابت داروں کی بہت زیادہ دیکھ بھال کرتے ہیں۔ اسی طرح حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما کے بارے میں بھی فرمایا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوہریرہ کو ایک دن یہ کہتے ہوئے سنا: "میرے خلیل ابوالقاسم"۔ اس پر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوہریرہ سے فرمایا: وہ آپ کے کب خلیل ہوگئے؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو حالات کے پیشِ نظر روایات کو بکثرت روایت کرنے سے روک دیا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی خون بہا والی روایت میں جرح کی۔ اور آپ ہی نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی دونوں ہاتھوں کو دھونے والی روایت میں جرح کی، فرمایا: آپ یہ کیسے کرتے ہیں؟

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے جو روایت کیا: جس شخص نے جنابت کی حالت میں

صبح کی اس کا روزہ نہیں ہوگا۔ جبکہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ میت کو اس کے اہل خانہ کے رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے۔ تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس روایت کو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے منسوخ قرار دیا:

﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾. (فاطر آیت:18)

(ترجمہ:) "اور کوئی بوجھ اٹھانے والی جان دوسری کا بوجھ نہ اٹھائے گی"۔

حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت میں بھی انہوں نے جرح کی، فرمایا: ہم اللہ تعالیٰ کی کتاب اور دیگر احادیثِ مبارکہ کو صرف اس کی ایک روایت کی وجہ سے نہیں چھوڑ سکتے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے طلبِ اجازت والی روایت میں گواہ کا مطالبہ کیا اور ان پر اس معاملے میں سختی کی۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ راویوں سے قسم لیتے تھے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو بعض معاملات میں فرمایا: اگر وہ آپ کے مزید قریب ہو گئے تو وہ آپ کو دھوکہ دیں گے۔

اگر کتبِ حدیث کا مطالعہ کریں تو اس طرح کی بہت ساری چیزیں ہیں۔

ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر جرح کرنے والا سچا ہے تو جس پر جرح کی گئی ہے اس پر لازم آئے گی، اور اگر جرح کرنے والا جھوٹا ہے تو پھر خود اسی پر جرح لازم آئے گی۔ مگر اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں صحابہ کرام کی عمومی طریقے سے تعریف بیان کر دی جس سے ان کی سچائی ثابت ہوگئی، تو اسی ترجیح کی وجہ سے ہم فروعی مسائل میں ان کی روایاتِ آحاد قبول کرتے ہیں۔ باقی رہا اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات تو اس میں روایاتِ ضعیفہ پر عقائد کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔

تیسری وجہ: یہ بات مشہور ہے کہ ملحدوں کی ایک جماعت نے بہت ساری احادیث گھڑیں اور ان کی نسبت محدثین کی طرف کر دی اور محدثین نے ان کو قبول بھی کر لیا تو اس سے بڑھ کر اور کیا انکار ہو سکتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی الٰہیت میں جرح قدح کرنے لگ جائیں

اور ربوبیت کو باطل کر دیں۔ لہٰذا اس جیسی تمام احادیث کو قطعی طور پر من گھڑت قرار دینا ضروری ہے۔

باقی رہی امام بخاری اور امام مسلم قشیری تو وہ غیب کے عالم نہیں تھے بلکہ انہوں نے بھی اپنی طاقت اور توفیق کے مطابق احتیاط برتی اور اجتہاد کیا۔ ہمارا یہ اعتقاد بھی نہیں کہ وہ نبی علیہ السلام کے زمانے کے تمام کے تمام واقعات کو یقین اور قطعی طور پر جانتے تھے۔ الغرض ہم ان کے بارے میں حسنِ ظنّ رکھتے ہیں اور اسی وجہ سے ان سے ہم روایت لیتے ہیں۔ مگر جب ہم کسی ایسی حدیث کو دیکھیں کہ جو بالکل من گھڑت ہو اور اس کی نسبت نبی علیہ السلام کی طرف ممکن نہ ہو تو ہم یقین کر لیں گے کہ یہ ملحدوں کی کارستانیاں ہیں، اور پھر انہوں نے ان کو محدثین کی طرف منسوب کر دیا ہے۔

چوتھی وجہ: محدثین نے حدیث گھڑنے والوں کی روایات کو بہت قلیل وجوہات کی بنا پر کتب سے خارج کر دیا اور نا قابلِ قبول قرار دے دیا، مثلاً حضرت علی کی محبت میں وہ مائل ہو گئے اور رافضی بن گئے۔ جیسے معبد الجہنی (1) جو قدری تھا اس کی روایت کو قبول نہیں کیا، کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں ایسی باتیں کرتا تھا جن سے اللہ تعالیٰ کی الٰہیت اور ربوبیت باطل ہو جاتی تو اس کو بھی قبول نہیں کیا۔

پانچویں وجہ: راویوں نے جب یہ احادیث نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے سنیں تو انہوں نے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے الفاظ کو لکھا نہیں تھا بلکہ انہوں نے ایک روایت کو ایک مجلس میں سنا پھر اسی کو بیس یا اس سے زیادہ سالوں کے بعد روایت کیا تو جو شخص ایک مجلس میں ایک ہی مرتبہ سنے اور پھر اس کو بیس یا تیس سال کے بعد روایت کرے تو بعینہ ان الفاظ

(1) معبد بن عبد اللہ بن عویمر الجہنی البصری، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ سے احادیث روایت کیں، اس سے حضرت قتادہ، مالک بن دینار اور عوف الاعرابی نے روایت کیا، مدینہ منورہ میں آیا تو عقیدۂ قدریہ کو پھیلایا، بلکہ اس کی بنیاد رکھنے والا یہی ہے۔ 80 سال کی عمر میں 72 ہجری میں حجاج بن یوسف نے قتل کیا تھا۔

(الجرح والتعدیل لابن ابی حاتم، 8/279)

کو روایت کرنا ممکن نہیں ہے۔لہٰذا جو یہ الفاظ بیان کر رہے ہوتے ہیں تو ممکن ہے کہ وہ الفاظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نہ ہوں بلکہ راوی کے الفاظ ہوں۔اسی لئے یہ یقین کے ساتھ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ اس نے جو ایک مجلس میں سنا تھا یہ بعینہ وہی الفاظ ہیں؟ پھر اس کو لکھا نہیں اور نہ ہر روز اس کا تکرار کرتے پھر اس کو بیس یا تیس سال کے بعد ذکر کر دیا۔ظاہر ہے کہ وہ بھول چکا ہوگا اور کلام کی ترتیب و تنظیم میں وہ تشویش میں پڑ گیا ہوگا۔اسی لیے خبرِ واحد کو اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات میں دلیل بنانا درست نہیں ہے۔

بتیسویں فصل: دلائل عقلیہ اور نقلیہ میں تعارض

جب دلائلِ عقلیہ، دلائلِ نقلیہ کے ظاہر کے خلاف ہوں تو ان کا کیا حکم ہے؟

دلائلِ عقلیہ قطعیہ جب کسی شے کے ثبوت پر قائم ہوجائیں جبکہ دلائلِ نقلیہ کے ظاہر دلائلِ عقلیہ کے حکم کے خلاف ہوں تو اس کی چار صورتیں ہیں:

پہلی صورت: حکمِ عقلی اور حکم نقلی دونوں کو برقرار رکھیں، تو اس سے نقیضین یعنی ضدوں کا جمع ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

دوسری صورت: دونوں کو ہم باطل قرار دیں تو اس سے نقیضین کا مرتفع ہونا لازم آئے گا یہ بھی محال ہے۔

تیسری صورت: دلائلِ عقلیہ کی تکذیب کریں گے اور ظواہرِ نقلیہ کی تصدیق کریں۔

چوتھی صورت: دلائلِ نقلیہ کے ظاہر کی تکذیب کریں گے یا دلائلِ عقلیہ کی تصدیق کریں۔

یہ دونوں صورتیں بھی باطل ہیں، کیونکہ ہم دلائلِ نقلیہ کے ظاہر کو دلائلِ عقلیہ ہی کے ذریعے پہچانتے ہیں۔جیسے اللہ تعالیٰ کے وجود کا اِثبات، اس کی صفات، معجزے کی دلالت نبی علیہ الصلوۃ والسلام کی سچائی پر، اور معجزات کا ظہور نبی علیہ الصلوۃ والسلام سے۔اب اگر دلائل عقلیہ میں نقص آجائے تو پھر عقل متّہم ٹھہرے گی۔اس صورت میں عقل کے ذریعے اجتہاد قابلِ قبول نہیں ہوگا، پھر اصول بھی مرتب نہیں ہوں گے اور نہ ان کی کوئی حیثیت

ہوگی، اس بنیاد پر دلائل نقلیہ بھی فائدہ نہیں دیں گی، کیونکہ نقل کی تصحیح کے لیے عقل میں جرح کرنا اور نقص نکالنا عقل اور نقل دونوں میں نقص کی طرف لے جائے گا، جبکہ یہ باطل ہے۔

جب یہ چار اقسام باطل ہوگئیں تو پھر یہی حکم باقی بچے گا کہ دلائل عقلیہ قطعیہ ہیں۔
باقی رہے دلائل نقلیہ تو اس کی درج ذیل صورتیں ہیں:

(1): صحیح نہیں ہوں گے۔

(2): صحیح ہوں گے مگر ان کا ظاہر مراد نہیں ہے، (اس صورت میں متقدمین اور متأخرین کا اختلاف ہے)۔

متأخرین کے مذہب کے مطابق: ہم ان کی تاویل کو جائز قرار دیں تو پھر ان آیات کی تاویلات بالتفصیل ہم نے ذکر کردی ہیں۔

متقدمین کے مذہب کے مطابق: اگر ہم تاویل کو جائز قرار نہ دیں تو پھر اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض کردیں گے (کہ ان آیات کا ظاہر مراد نہیں ہے اور حقیقت اللہ تعالیٰ جانتا ہے، ہم اس کے جاننے کے مکلف نہیں ہیں) اور تمام متشابہات میں یہی قانون ہے۔

❖ ❖ ❖ ❖ ❖

القسم الثالث

سلف کے مذہب کے بیان میں

اس میں پانچ فصلیں ہیں

پہلی فصل

قرآن پاک میں جن الفاظ اور آیات کے سمجھنے کے لیے ہمارے پاس کوئی راستہ نہیں، کیا ان کا حصول جائز ہے یا نہیں؟

کثیر فقہاء، محدثین، صوفیا اس کو جائز سمجھتے ہیں اور متکلمین اسے ناجائز قرار دیتے ہیں۔ جن کے نزدیک جائز ہے اور جن کے نزدیک ناجائز ہے دونوں کے پاس آیات، احادیث مبارکہ اور دلائلِ عقلیہ ہیں۔

متشابہات میں غور وفکر کے جواز والوں کے دلائلِ نقلیہ

اس میں آیاتِ مبارکہ کثیر ہیں:

پہلی آیت: اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾. (محمد آیت:24)

(ترجمہ:) "تو کیا وہ قرآن کو سوچتے نہیں یا بعضے دلوں پر ان کے قُفل لگے ہیں"۔

اس آیت میں لوگوں کو قرآن میں تدبر کرنے کا حکم دیا، اگر قرآن سمجھنا محال ہے تو اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس میں تدبر کرنے کا حکم کیسے دیا؟

دوسری آیت: اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾. (النساء آیت:82)

(ترجمہ:) "تو کیا غور نہیں کرتے قرآن میں اور اگر وہ غیر خدا کے پاس سے

ہوتا تو ضرور اس میں بہت اختلاف پاتے "۔

اختلاف میں تناقض کی نفی کی پہچان کے لیے اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس میں تدبر کرنے کا کیسے حکم دیا جب کہ مخلوق کے لئے اس کا سمجھنا محال ہوتا؟

تیسری آیت: اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ، بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾. (الشعراء آیت:192-195)

(ترجمہ:) "اور بیشک یہ قرآن رب العالمین کا اتارا ہوا ہے، اسے روح الامین لے کر اترا، تمہارے دل پر کہ تم ڈر سناؤ، روشن عربی زبان میں "۔

اگر اس کو سمجھ نہ سکتے تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس کے ذریعہ کیسے ڈراتے؟ اسی طرح اس آیت کے مطابق جب یہ قرآن عربی لغت میں نازل ہوا تو پھر اس کا سمجھنا بھی اور معلوم ہونا بھی ضروری ہے۔

چوتھی آیت: اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾. (النساء آیت:83)

(ترجمہ:) "تو ضرور ان سے اُس کی حقیقت جان لیتے یہ جو بعد میں کاوش کرتے ہیں "۔

استنباط اس کے مکمل معنی سمجھے بغیر ممکن نہیں۔

پانچویں آیت: اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾. (النحل آیت:89)

(ترجمہ:) "ہر چیز کا روشن بیان ہے "۔

﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾. (الأنعام آیت:38)

(ترجمہ:) "ہم نے اس کتاب میں کچھ اٹھا نہ رکھا"۔

چھٹی آیت: اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾. (البقرۃ آیت:2)

(ترجمہ:) "اس میں ہدایت ہے ڈروالوں کو"۔

جب کوئی شے معلوم ہی نہ ہوتو اس سے ہدایت بھی ممکن نہیں۔

ساتویں آیت: اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ﴾. (القمر آیت:5)

(ترجمہ:) "انتہا کو پہنچی ہوئی حکمت"۔

﴿وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾. (یونس آیت:57)

(ترجمہ:) "اور دلوں کی صحت اور ہدایت اور رحمت ایمان والوں کے لئے"۔

یہ تمام معاملات ایک ایسی شے سے حاصل نہیں ہوسکتے کہ جن کو سمجھنا محال ہو۔

آٹھویں آیت: اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾. (المائدۃ آیت:15)

(ترجمہ:) "بے شک تمہارے پاس اللہ کی طرف سے ایک نور آیا اور روشن کتاب"۔

واضح کرنے والی کتاب معلوم ہوئے بغیر نہیں ہوسکتی۔

نویں آیت: اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾. (العنکبوت، آیت:51)

(ترجمہ:) "اور کیا یہ انہیں بس نہیں کہ ہم نے تم پر کتاب اتاری جوان پر پڑھی جاتی ہے بیشک اس میں رحمت اور نصیحت ہے ایمان والوں کے لئے"۔

ایک کتاب کیسے کافی ہوسکتی ہے؟! کیسے رحمت ہوسکتی ہے؟! جبکہ اس کا سمجھنا محال ہو۔

دسویں آیت: اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿هَٰذَا بَلَاغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ﴾. (ابراہیم آیت:52).

(ترجمہ:) "یہ لوگوں کو حکم پہنچانا ہے اور اس لئے کہ وہ اس سے ڈرائے جائیں"۔

یہ لوگوں کے لئے ابلاغ اور اسی کے ذریعے ڈرانا کیسے ہوسکتا ہے جبکہ اس کو سمجھنا محال ہو؟

دوسری آیت میں فرمایا:

﴿وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾. (ابراہیم آیت:52)

(ترجمہ:) "اور اس لئے کہ عقل والے نصیحت مانیں"۔

یہ عقل والوں کے لئے نصیحت تبھی ہوگی جب یہ معلوم ہوگی۔

گیارہویں آیت: اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾.

(النساء آیت:174)

(ترجمہ:) "بے شک تمہارے پاس اللہ کی طرف سے واضح دلیل آئی اور ہم نے تمہاری طرف روشن نور اُتارا"۔

ایک شے برھان اور نورِ مبین کیسے ہوسکتی ہے جبکہ اس کا سمجھنا محال ہو؟

بارہویں آیت: اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى، وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾. (طٰہٰ آیت:124,123)

(ترجمہ:) "تو جو میری ہدایت کا پیرو ہوا وہ نہ بہکے نہ بد بخت ہو، اور جس نے میری یاد سے منہ پھیرا تو بیشک اس کے لئے تنگ زندگانی ہے اور ہم اسے قیامت کے دن اندھا اٹھائیں گے"۔

اس کی اتباع کا حکم دیا اور اس سے اِعراض کی سزا بیان کی تو اتباع اور اِعراض معلوم ہوئے بغیر نہیں ہوسکتی۔

تیرھویں آیت: اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿إِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾. (الاسراء آیت:9)

(ترجمہ:) "بیشک یہ قرآن وہ راہ دکھاتا ہے جو سب سے سیدھی ہے"۔

یہ ھدایت والا کیسے ہوسکتا ہے جب کہ اس کا سمجھنا محال ہو؟

چودھویں آیت: اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾. (البقرۃ آیت:285)

(ترجمہ:) "رسول ایمان لایا اس پر جو اسکے رب کے پاس سے اس پر اُترا اور ایمان والے سب نے مانا اللہ اور اس کے فرشتوں اور اس کی کتابوں اور اس کے رسولوں کو یہ کہتے ہوئے کہ ہم اس کے کسی رسول پر ایمان لانے میں فرق نہیں کرتے، اور عرض کی کہ ہم نے سنا اور مانا"۔

سماعت علم کے بعد ہی ممکن ہوسکتی ہے لہٰذا قرآن کے مفہوم کا علم ہونا واجب ہے۔

<u>احادیث سے دلائل:</u>

نبی علیہ السلام کا فرمان:

»إِنِّي تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا: كِتَابَ الله، وَعِتْرَتِي« (1)

(ترجمہ:) "میں تم میں دو چیزیں چھوڑ کر جا رہا ہوں، اگر تم اس کو مضبوطی سے تھامے رکھو گے تو ہرگز گمراہ نہیں ہو گے۔ اللہ کی کتاب اور میری اولاد"۔

اگر غیر معلوم ہوتی تو اسے کیسے مضبوطی سے تھامیں گے؟

حضرت علی رضی اللہ عنہ نبی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں، آپ علیہ السلام نے فرمایا:

(1) سنن الترمذی الرقم (3786) 6/131)

»عَلَيْكُمْ بِكِتَابِ اللهِ، فِيهِ نَبَأُ مَا قَبْلَكُمْ وَخَبَرُ مَا بَعْدَكُمْ، وَحُكْمُ مَا بَيْنَكُمْ، وَهُوَ الفَصْلُ لَيْسَ بِالهَزْلِ، مَنْ تَرَكَهُ مِنْ جَبَّارٍ قَصَمَهُ اللَّهُ، وَمَنْ ابْتَغَى الهُدَى فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللَّهُ، وَهُوَ حَبْلُ اللهِ الْمَتِينُ، وَهُوَ الذِّكْرُ الحَكِيمُ، وَهُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ، هُوَ الَّذِي لاَ تَزِيغُ بِهِ الأَهْوَاءُ، وَلاَ يَشْبَعُ مِنْهُ العُلَمَاءُ، وَلاَ يَخْلَقُ عَلَى كَثْرَةِ الرَّدِّ، وَلاَ تَنْقَضِي عَجَائِبُهُ، مَنْ قَالَ بِهِ صَدَقَ، وَمَنْ عَمِلَ بِهِ أُجِرَ، وَمَنْ خَاصَمَ بِهِ أَفْلَحَ، وَمَنْ دَعَا إِلَيْهِ هَدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ«[1]

(ترجمہ:) "تم پر کتاب کو پکڑنا لازم ہے، اس میں تم سے پہلے اور تم سے بعد کی خبریں ہیں، اور تمہارے احکام ہیں اور یہ حق اور باطل کے درمیان فیصلہ کرنے والی ہے یہ مذاق نہیں ہے، جس نے اس کو چھوڑا اللہ اسے برباد کردے گا، اس کے علاوہ کسی نے ہدایت کو تلاش کیا تو اللہ تعالیٰ اسے گمراہ کردے گا، یہ اللہ تعالیٰ کی مضبوط رسی ہے ذکر ہے حکمت والا ہے سیدھا راستہ ہے، اس کے ذریعے دل ٹیڑھے نہیں ہوتے، علماء اس کے کمالات سے سیر نہیں ہوتے، اس کے کمالات اور اس کے عجائب ختم نہیں ہوں گے، جس نے اس کی تصدیق کی اور جس نے اس کے ذریعے عدل کا حکم دیا اور اس نے اسی قرآن کے ذریعے انصاف کیا تو کامیاب ہوا، جس نے اس کی طرف بلایا اس نے سیدھے راستہ کی طرف بلایا"۔

دلائل عقلیہ:

پہلی دلیل: اگر قرآن پاک میں کوئی شے ایسی ہو کہ جس کو ہم نہیں جان سکتے تو پھر یہ قرآن پاک کا خطاب عربی میں نہ ہوتا بلکہ غیر عربی میں ہوتا اور یہ درست نہیں ہے۔

دوسری دلیل: کلام سے مقصود اس کا سمجھنا ہے، اب اگر وہ سمجھ ہی نہ آئے تو پھر

(1) سنن الترمذی، الرقم (2906) 5/22)

بے فائدہ نازل ہوا۔

تیسری دلیل: قرآن کے ذریعے سے چیلنج ہوا، اگر اس کے مفہوم کا علم نہ ہوتو اس کے ذریعے چیلنج بھی نہیں کیا جاسکتا۔

عدمِ جواز والوں کے دلائل

جن کے نزدیک قرآن پاک کی آیات غیر مفہوم ہیں ان کے دلائل یہ ہیں:

پہلی آیت: اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾. (آل عمران آیت:7)

(ترجمہ:) "اور اس کا ٹھیک پہلو اللہ ہی کو معلوم ہے"۔

یہاں پر وقف لازم ہے اس کی دلیل عنقریب آئے گی۔

دوسری آیت: حروفِ مقطعات جو سورتوں کے شروع میں لکھے ہوئے ہیں۔

حدیث مبارکہ نبی علیہ السلام نے فرمایا:

»إن من الْعلم كَهَيئَةِ الْمَكْنُونِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا الْعُلَمَاءُ بِاللّٰهِ فَإِذا نَطقُوا بِه أَنْكَرَهُ أَهْلُ الْغُرَّةِ بِاللّٰهِ«[1]

(ترجمہ:) "بہت سا علم چھپے ہوئے موتی کی طرح ہے، اس کو نہیں جانتے مگر اللہ تعالیٰ کے علماء، اور جب اس کے بارے میں کلام کرتے ہیں تو غافل لوگ اس کا انکار کرتے ہیں"۔

دلائل عقلیہ:

جن افعال کا ہمیں مکلف بنایا گیا ہے اس کی دو قسمیں ہیں:

(1): وہ اَفعال اور اَحکام جن کی حکمتیں ہم جانتے ہیں مثلاً نماز، زکوٰۃ، روزہ، نماز عاجزی اور انکساری کیلئے ہے، زکوٰۃ محتاجوں کے ساتھ احسان کے لئے ہے، روزہ نفس کو مغلوب کرنے کے لئے ہے۔

---

(1) کنز العمال، الرقم (28942) 10/181)

(2): ان میں سے کچھ اَحکام ایسے ہیں جن کی حکمت ہم نہیں جانتے، جیسا کہ حج کے افعال، کیونکہ ہم نہیں جانتے کہ جمرات کو پتھر مارنے میں کیا حکمت ہے؟ صفا مروہ کے درمیان سات چکر لگانے کی کیا حکمت ہے؟

مگر محققین نے اتفاق کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور حکیم کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں ہوتا۔ تو اس نے اپنے بندے کو پہلی قسم کے احکام کا حکم دیا اور ان میں حکمتیں واضح ہیں، اسی طرح دوسری قسم کے احکام کا بھی حکم دیا اور ان میں بھی حکمتیں ہوں گی، کیونکہ پہلی قسم کے اَحکام میں اطاعت کرنے کیلئے سر جھکانے میں اتنا کمال نہیں ہے کیونکہ ان میں جو مصلحتیں ہیں عقل ان کو پہچان چکی ہے اور باقی رہے دوسری قسم کے افعال تو ان پر عمل کرنے میں کمال ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ کے اَحکام کو تسلیم کرنا ہے، کیونکہ جو شخص کسی حکم کی حکمت نہیں جانتا تو وہ اس کو ادا ہی نہیں کرتا مگر یہاں صرف اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرتا ہے۔ تو جب افعال میں یہ معاملہ ہے کہ ان میں بہت ساری حکمتوں کا ہمیں پتا نہیں ہے مگر پھر بھی کرتے ہیں۔

اسی طرح اقوال میں بھی یہی ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک ہم پر نازل کیا اور اس کی تعظیم کا حکم دیا ہے۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جس کو ہم پہچانتے ہیں جن کو ہماری عقل صحیح سے سمجھ لیتی ہے اور کچھ آیات ایسی ہیں جن کے معانی کم ہی پہچانتے ہیں تو ان کو نازل کرنے کا مقصد ان کی قرأت کا اور ان کی تعظیم کا مکلف بنانا ہے تاکہ کمال درجے کی بندگی اللہ تعالیٰ کے لیے ادا ہو جائے۔

بلکہ یہاں ایک دوسرا فائدہ بھی ہے کہ انسان جب کسی معنی پر مکمل طور پر واقفیت حاصل کر لیتا ہے تو اس کی وُقعت اور اس کا مقام دل سے کم ہو جاتا ہے اور جب کسی شے پر واقفیت حاصل نہیں کر سکتا اور اس کو یقین ہوتا ہے کہ جس نے بھی یہ کلام کیا ہے وہ احکم الحاکمین ہے، تو اس کا دل ہمیشہ اس کی طرف متوجہ رہتا ہے، اس میں غور و فکر کرتا رہتا ہے۔

مکلف بنانے کا لبِّ لباب یہ ہے کہ دل کو اللہ تعالیٰ کے ذکر میں مشغول کرنا ہے اور اس

کے کلام میں غور وفکر کرنا ہے تو یہ کہنے میں کوئی حرج نہیں کہ بندے کا ذہن بندگی کی بقا میں اسی کی طرف متوجہ ہوتا رہتا ہے اور اس میں بہت بڑی مصلحت ہے اور اسی مصلحت کے حصول کے لیے بندہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتا رہتا ہے۔

دوسری فصل: قرآن پاک کے محکم اور متشابہ میں

قرآن پاک کی آیات سے تین قسم کے موقف ظاہر ہوتے ہیں:

(1): اللہ تعالیٰ کی مکمل کتاب محکم ہے۔

(2): اللہ تعالیٰ کی مکمل کتاب متشابہ ہے۔

(3): اس میں بعض محکمات ہیں اور بعض متشابہات۔

جن کے نزدیک مکمل قرآن محکم ہے ان کے دلائل:

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿الٓرٰ كِتٰبٌ اُحۡكِمَتۡ اٰيٰتُهٗ﴾. (ھود آیت:1)

(ترجمہ:) "یہ ایک کتاب ہے جس کی آیتیں حکمت بھری ہیں"۔

﴿الر تِلۡكَ آيَاتُ الۡكِتَابِ الۡحَكِيۡمِ﴾. (لقمان آیت:1)

(ترجمہ:) "یہ حکمت والی کتاب کی آیتیں ہیں"۔

ان دونوں آیات میں یہ ذکر ہے کہ مکمل کتاب محکم ہیں، اور محکم کا معنی یہ ہے کہ اپنے الفاظ میں حق ہے اور اپنے معنی میں بھی حق ہے، قرآن کے ماسوا ہر کلام سے قرآن ہی اپنے معنی اور الفاظ میں افضل ہے۔ مخلوق میں سے کوئی بھی شخص اس طرح کے کلام لانے پر جو لفظ میں اور معنی میں برابر ہو ہرگز طاقت نہیں رکھتا۔

عرب جو اپنے وعدوں اور معاہدوں میں یہ کہتے تھے کہ اس کا توڑ ممکن نہیں۔ وہ بھی کہتے تھے کہ یہ محکم ہے تو اسی وجہ سے مکمل قرآن محکم ہے۔

جن کے نزدیک مکمل قرآن متشابہ ہے ان کے دلائل:

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿كِتَابًا مُّتَشَابِهًا﴾. (الزمر آیت:23)

(ترجمہ:)"اوّل سے آخر تک ایک سی ہے"۔

یعنی حسن اور فصاحت میں بعض بعض کے مشابہ ہیں اور اس کا بعض بعض کی تصدیق کرتا ہے، اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾.

(النساء آیت:82)

(ترجمہ:)"اور اگر وہ غیر خدا کے پاس سے ہوتا تو ضرور اس میں بہت اختلاف پاتے"۔

یعنی اگر اس کا بعض بعض کے مخالف ہوتا تو اس کی فصاحت و بلاغت میں بہت تفاوت ہوتا۔

جن کے نزدیک بعض محکم ہیں اور بعض متشابہ ہیں ان کی دلیل:

﴿هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ﴾. (آل عمران آیت:7)

(ترجمہ:)"وہی ہے جس نے تم پر یہ کتاب اتاری اس کی کچھ آیتیں صاف معنیٰ رکھتی ہیں وہ کتاب کی اصل ہیں اور دوسری وہ ہیں جن کے معنی میں اشتباہ ہے"۔

محکم اور متشابہ کی تعریف

محکم اور متشابہ کی تعریف لغوی اور شرعی اعتبار سے درج ذیل ہے:

محکم کا لغوی معنیٰ: عرب کہتے ہیں: حکمت، احکمت، یعنی میں نے رد کر دیا منع کر دیا۔ حاکم کو حاکم اس لئے کہتے ہیں کہ وہ ظالم کو ظلم سے منع کرتا ہے۔

"حكمة اللجام" لگام کا روکنا کیونکہ وہ گھوڑے کو مضطرب ہونے سے روک دیتی ہے۔

امام نخعی (1) نے کہا: یتیم کو اسی طرح روک جیسا کہ اپنی اولاد کو روکتا ہے یعنی اس کو بھی فساد سے روک۔

نبی علیہ السلام کا فرمان:

«اُحکموا سفهاء کم».

(ترجمہ:) "اپنے بیوقوفوں کو قبیح کاموں سے منع کرو"۔

"بناء محکم" یعنی ایسی پختہ کہ جس کے ساتھ کوئی تعرض نہیں کرسکتا۔ حکمت کا نام حکمت اس لئے رکھا جاتا ہے کہ وہ لایعنی اور غیر مناسب چیزوں سے روک دیتی ہے۔

متشابہ کا لغوی معنی: دو اشیاء میں سے ایک دوسرے کے مشابہ ہو، اس حیثیت سے کہ ذہن ان میں امتیاز کرنے سے عاجز آجائے۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا﴾. (البقرۃ آیت:70)

(ترجمہ:) "بیشک گائیوں میں ہم کو شبہ پڑ گیا"۔

﴿تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾. (البقرۃ آیت:118)

(ترجمہ:) "اِن کے اُن کے دل ایک سے ہیں"۔

اسی لیے کہا جاتا ہے کہ معاملہ مشتبہ ہو گیا کہ جب ان میں فرق نہ ہو پائے۔ اصحاب المخاریق کو اصحاب الشبهات کہا جاتا ہے۔

نبی علیہ السلام کا فرمان:

---

(1) ابو عمران ابراہیم بن یزید بن قیس، اہل کوفہ کے مفتی تھے، فقیہ، صالح، قلیل التکلف تھے۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی بچپن میں زیارت کی۔ قاضی شریح، اپنے ماموں اسود اور عبدالرحمن، اسی طرح مسروق، علقمہ وغیرہ سے بھی روایت کیا۔ ان سے اعمش، منصور، ابن عون، حماد بن سلیمان، مغیرہ بن مقسم وغیرہ نے روایت کیا۔ اعمش نے کہا: وہ حدیث میں بہتر تھے۔ ابن معین نے کہا: مجھے شعبی کی مراسیل سے زیادہ محبوب ان کی مراسیل ہیں۔ 96 ہجری میں فوت ہوئے۔ (تہذیب التہذیب، 1/177)

"الحَلاَلُ بَيِّنٌ، وَالحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُشْتَبِهَةٌ"(1)

(ترجمہ:) "حلال بھی ظاہر حرام بھی ظاہر ہے ان دونوں کے درمیان امور مشتبہات ہیں"۔

یہ لغت کے اعتبار سے محکم اور متشابہ کی تحقیق ہے۔

محکم اور متشابہ کی شرعی تعریف:

محکم اور متشابہ کی تفسیر میں بہت سارے اقوال ہیں اور اس پر کتابیں لکھی جا چکی ہیں. میرے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے: وہ لفظ جو کسی معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو۔ تو اس کی دو صورتیں ہیں:

اس معنی کے علاوہ کسی دوسرے معنی کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں؟ اگر اس میں دوسرے معنی کا احتمال نہیں تو وہ "نص" ہے۔

اگر وہ لفظ دوسرے معنی کا بھی احتمال رکھتا ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں کہ اس کا احتمال ان دونوں میں سے ایک کا احتمال دوسرے پر راجح ہوگا، یا راجح نہیں ہوگا بلکہ ان دونوں معنوں کے لئے برابر احتمال رکھتا ہوگا؟

پہلی صورت: اس کا احتمال ان دونوں میں سے کسی ایک کیلئے دوسرے پر راجح ہو تو اس لفظ کی نسبت راجح کی طرف "ظاہراً" ہوگی اور مرجوح کی طرف "مؤولاً" ہوگی۔

دوسری صورت: اگر اس کا احتمال ان دنوں معنوں کے لئے برابری کی بنیاد پر ہو تو پھر لفظ کی نسبت ان دونوں معنوں کی طرف "مشترک" کے طور پر ہوگی اور ان میں سے ہر ایک تعین کی بنیاد پر ہو تو "مجمل" ہوگا۔

اس تقسیم کا حاصل یہ ہے کہ لفظ یا تو نص ہوگا یا ظاہر، مجمل ہوگا یا مشترک، یا پھر مؤول ہوگا۔

پس نص اور ظاہر یہ دونوں ترجیح کے حصول میں مشترک ہیں، ان میں فرق صرف اتنا

(1) صحیح البخاری، الرقم (2051)3/53

ہے کہ نص راجح ہے اور نقیض کو مانع ہے جبکہ ظاہر راجح ہے وہ کسی نقیض کو مانع نہیں ہے۔ تو نص اور ظاہر دونوں حصول کے درجے میں مشترک ہیں اسی کا نام "محکم" رکھا جاتا ہے۔

باقی رہا مجمل اور مؤول وہ دونوں اس بات میں مشترک ہیں کہ لفظ کی دلالت غیرِ راجح ہوگی مگر مجمل میں طرفین میں سے ہر ایک کی طرف ترجیح کی نسبت نہیں ہوگی۔ اور مؤول میں ترجیح تب ہوگی جب اس کی نسبت مشترک میں سے کسی ایک معنی کی طرف ہو۔ اور اگر کئی معنوں میں سے کسی بھی ایک معنی کی طرف ترجیح کی نسبت نہ ہو تو اسی کا نام "متشابہ" ہے، کیونکہ اس میں مکمل سمجھ حاصل نہیں ہو پاتی۔

پھر یہ بھی ذہن نشین رہے کہ لفظ جب دو معنوں کے درمیان برابری کی بنیاد پر ہو تو ذہن اس میں توقف اختیار کرتا ہے مثلاً قرءٌ اس کی نسبت حیض کی طرف بھی ہے اور طہر کی طرف بھی ہے۔ اور یہ مشکل تبھی ہوتی ہے کہ جب لفظ اپنی وضع کے اعتبار سے دو مفہوم میں سے کسی ایک میں راجح ہو اور دوسرے میں مرجوح ہو پھر راجح باطل ہو جائے اور مرجوح حق پر ہو۔

اس کی پہلی مثال قرآن پاک میں ہے:

﴿اِذَآ اَرَدْنَآ اَنْ نُّهْلِكَ قَرْيَةً اَمَرْنَا مُتْرَفِيْهَا﴾. (الاسراء آیت:16)

(ترجمہ:) "اور جب ہم کسی بستی کو ہلاک کرنا چاہتے ہیں اس کے خوشحالوں پر احکام بھیجتے ہیں"۔

اس آیت کا ظاہر یہ ہے کہ وہ حکم دے رہے ہیں کہ وہ فسق کریں۔ اس کا محکم ﴿إِنَّ اللّٰهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾. (الاعراف آیت:28) یعنی بے شک اللہ فسق کا حکم نہیں دیتا۔ اور کفار کے رد میں انہیں سے حکایت کرتے ہوئے فرمایا:

﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللّٰهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾.

(الاعراف آیت:28)

(ترجمہ:) "اور جب کوئی بے حیائی کریں تو کہتے ہیں: ہم نے اس پر اپنے

باپ دادا کو پایا اور اللہ نے ہمیں اس کا حکم دیا"۔

دوسری مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ﴾. (التوبۃ آیت:67)

(ترجمہ:)"وہ اللہ کو چھوڑ بیٹھے تو اللہ نے انہیں چھوڑ دیا"۔

نسیان کا ظاہر یہ کہ علم کے بعد بھول جانا مگر اس کا مرجوح چھوڑنا ہے جو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے:

﴿فَاَنْسَاهُمْ اَنْفُسَهُمْ﴾. (الحشر آیت:19)

(ترجمہ:)"کہ اپنی جانیں یاد نہ رہیں"۔

اور اس کا محکم ہے:

﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾. (مریم آیت:64)

(ترجمہ:)"اور حضور کا رب بھولنے والا نہیں"۔

﴿لَا يَضِلُّ رَبِّيْ وَلَا يَنْسَى﴾. (طٰہٰ آیت:52)

(ترجمہ:)"میرا رب نہ بہکے نہ بھولے"۔

یہ محکم اور متشابہ کی تفصیل کی تلخیص ہے۔

تیسری فصل محکم اور متشابہ آیات کی پہچان میں

یہ نہایت ہی دقیق مقام ہے اور یہاں مختلف مذاہب کے اصحاب میں سے ہر ایک یہ دعویٰ کرتا ہے کہ آیات اس کے مذہب کے موافق محکم ہیں اور اسی طرح دوسرے یہ دعوی کرتے ہیں کہ اس کے مذہب کے موافق آیات متشابہات ہیں۔

معتزلی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾. (الکہف آیت:29)

(ترجمہ:)"تو جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے"۔

محکم ہے۔ اور یہ آیت متشابہ ہے:

﴿مَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾. (التکویر آیت:29)

(ترجمہ:) "اور تم کیا چاہو مگر یہ کہ چاہے اللہ"۔

جبکہ اہلسنت اس کے برعکس کہتے ہیں، اس طرح کی بہت مثالیں ہیں۔لہذا ان کے لیے ایسا قانون اور کلیہ بیان کرنا ضروری ہے کہ جس کو مأخذ اور مرجع مان کر احکام صادر کیے جاسکیں۔

قانون: آیت اور حدیث کے لفظ کا ظاہر اپنے معنی میں ایسا ہے کہ اس ظاہر کا ترک کسی صحیح دلیل کے ذریعے جائز ہوگا وگرنہ وہ کلام فائدہ نہیں دے پائے گا، پھر قرآن حجت بھی نہیں بنے گا۔اب یہ صحیح دلیل یا تو نقلی ہوگی یا عقلی ہوگی؟

اگر دونوں دلیلیں نقلی ہوں اور ان میں تعارض آجائے تو اس کا حکم درج ذیل ہے:

جب دو دلائل نقلیہ متعارض ہوں تو ان میں سے ایک کو ترک کرنا دوسرے کا باقی رکھنا درست نہیں ہے۔ ہاں ان میں سے ایک دلیل قطعی ہو اور دوسری ظاہر تو قطعی ظاہر پر راجح ہوگی۔اور اگر ہر ایک ان میں سے اگرچہ ظاہر ہو مگر ان میں سے ایک قوی ہوگی تو اسی لئے پہلی غیر قوی باطل ہے کیونکہ دلائل لفظیہ قطعیہ نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ لغات، نحو اور صرف کے وجوہ پر موقوف ہیں۔مشترک، مجاز، تخصیص، اِضمار اور معارضِ عقلی و نقلی کے نہ ہونے پر موقوف ہیں۔اور ان میں سے ہر ایک ظنی ہیں اور جو ظنی پر موقوف ہو وہ خود بھی ظنی ہوتا ہے تو ثابت ہو گیا کہ دلائل لفظیہ میں سے کوئی بھی شئے قطعی نہیں ہے۔

دوسری صورت: ان دو ظاہر میں سے ایک دوسرے سے اقوی ہو، تو اس صورت میں ان میں سے ایک ظاہر کا ترک کرنا دوسرے ظاہر کی پختگی کے لیے ہے تو یہ بھی مقدمہ ظنیہ ہے۔اور مسائلِ عقلیہ میں ظنیات پر اعتماد کرنا جائز نہیں ہے۔اس سے ثابت ہو گیا کہ جو ہم نے ذکر کیا کہ لفظ کو اس کے ظاہر سے پھیرنا اس کے معنی مرجوح کی طرف جائز نہیں ہے مگر دلیلِ قطعی کے قائم ہونے کے وقت، کیونکہ اس کا ظاہر محال اور ممتنع ہے۔اس سے یہ حاصل ہوا کہ اس صورت میں بندے پر واجب ہے کہ وہ عقیدہ رکھے کہ اللہ تعالیٰ کی مراد

اس لفظ سے وہ نہیں ہوگی جو اس لفظ کا ظاہر کہہ رہا ہے۔ اس صورت میں جس نے تاویل کو جائز قرار دیا اس نے ظاہری معنی سے عدول کر کے تاویل کو اپنایا اور جس نے تاویل کو جائز قرار نہیں دیا اس نے ان الفاظ کی مراد کو اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض کر دیا۔

چوتھی فصل: سلف کے مذھب کے بیان میں

اس فصل کا خلاصہ یہ ہے کہ متشابہات میں یہ قطعیت کے ساتھ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مراد ان آیات کا ظاہر نہیں ہے، لہذا ضروری ہے اس کے معنی کو اللہ تعالیٰ کی طرف سونپ دیا جائے اور اس کی تفصیل میں غور وفکر نہ کیا جائے۔ جبکہ جمہور متکلمین نے کہا کہ ان متشابہات کی تاویل میں غور وفکر کرنا واجب ہے۔

متقدمین کے مذہب کے دلائل یہ ہیں:

پہلی دلیل:

﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾. (آل عمران آیت:7)

(ترجمہ:) "اور اس کا ٹھیک پہلو اللہ ہی کو معلوم ہے"۔

یہاں پر وقف کرنا لازم ہے اور اس کے لازم ہونے کی درج ذیل وجوہات ہیں:

پہلی وجہ: اس آیت کا ماقبل یہ دلالت کرتا ہے کہ یہ متشابہات میں غور وفکر کرنا مذموم کام ہے۔ فرمایا:

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾. (آل عمران آیت:7)

(ترجمہ:) "وہ جن کے دلوں میں کجی ہے وہ اشتباہ والی کے پیچھے پڑتے ہیں گمراہی چاہنے اور اس کا پہلو ڈھونڈھنے کو"۔

اگر متشابہ میں غور وفکر کرنا جائز ہوتا تو اللہ تعالیٰ مذمت نہ فرماتا۔

اعتراض: اگر اس پر یہ اعتراض ہو کہ یہ کیوں جائز نہیں کہ اس سے مراد قیامت قائم ہونے کے وقت کی کھوج لگانا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ایک اور جگہ فرمایا:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي﴾.

(الاعراف آیت:187)

(ترجمہ:) "تم سے ایسا پوچھتے ہیں گویا تم نے اسے خوب تحقیق کر رکھا ہے، تم فرماؤ: اس کا علم تو اللہ ہی کے پاس ہے"۔

یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ اس میں ثواب اور عقاب کی مقدار کے علم کو معلوم کرنا ہو اور ان اوقات کو طلب کرنا ہو کہ جن میں فتح اور نصرت ظاہر ہو جیسا کہ انہوں نے کہا:

﴿لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ﴾. (الحجر آیت:7)

(ترجمہ:) "ہمارے پاس فرشتے کیوں نہیں لاتے"۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے کتاب کی دو قسمیں کر دیں: محکم اور متشابہ، اور عقل بھی اس تقسیم کی صحت پر دلالت کرتی ہے کہ لفظ کو اس کے راجح معنی پر محمول کریں تو وہ محکم ہے اور جس کا معنیٰ راجح نہیں ہے وہ متشابہ ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے متشابہات کی تاویل کی کھوج لگانے کے طریقے کی مذمت بیان کی ہے۔ لہذا اس تخصیص کو بعض متشابہات کے ساتھ خاص کرنا اور بعض کے ساتھ نہ کرنا، یہ ان آیات کے ظاہر کو ترک کرنا ہے۔

دوسری وجہ: اللہ تعالیٰ نے علم میں پختہ علماء کرام کی مدح بیان کی کہ وہ کہتے ہیں:

﴿آمَنَّا بِهِ﴾. (آل عمران، آیت:7)

(ترجمہ:) "ہم اس پر ایمان لائے"۔

سورۃ البقرۃ میں فرمایا:

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾. (البقرۃ آیت:26)

(ترجمہ:) "تو وہ جو ایمان لائے وہ تو جانتے ہیں کہ یہ ان کے رب کی طرف سے حق ہے"۔

یہی علم میں پختہ علما ہیں کہ اگر انہیں ان آیات متشابہات کی تاویل کا تفصیلاً علم ہوتا تو

پھر ایمان میں ان کی زیادہ مدح نہ ہوتی، کیونکہ جو شخص کسی کو جانتا ہے تو وہ اس پر ایمان لاتا ہے مگر یہ جانے بغیر ایمان لائے ہیں۔

باقی رہا ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ کہ جو علم میں پختہ ہیں، تو وہ بھی دلائلِ عقلیہ اور نقلیہ کے ذریعہ صرف اتنا جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی ان کے معنی کو جانتا ہے جن کی انتہا نہیں ہے۔

اسی طرح وہ علماء جانتے ہیں کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور اللہ تعالیٰ نہ باطل کلام کرتا ہے اور نہ ہی فضول، تو جب انہوں نے سن لیا کہ ایسی آیت جو قطعیت کے ساتھ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس آیت کا ظاہر اللہ تعالیٰ کی مراد نہیں بلکہ اس کے ظاہر کا غیر معنی مراد ہے تو انہوں نے اس مراد کے تعین کو اللہ تعالیٰ کے علم کی طرف سونپ دیا، اور کہا کہ اس کی قطعیت اللہ تعالیٰ ہی جانے اور یہی حق اور درست ہے۔

اور یہ علمائے راسخین ان متشابہات کی مثالوں سے اپنے آپ کو اور اپنے ایمان کو بچا کر رکھتے ہیں اور وہ قرآن کے صحیح ہونے کا یقین رکھتے ہیں۔

تیسری وجہ: اگر اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ کا عطف إلا اللہ پر ہوتا تو یقیناً اس کا فرمان یوں ہوتا، ابتدا اس طرح ہوتی: ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ جبکہ یہ فصاحت سے خالی ہے، کیونکہ پھر یوں کہنا اولی تھا: ﴿وَهُمْ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ یا ﴿وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾.

اعتراض: پہلا اعتراض یہ ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ یہاں پر عبارت اس طرح مقدر مانی جائے کہ هؤلاء القائلون بالتأويل و﴿يقولون آمنا به﴾ تب ہی عبارت درست بنتی ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ يَقُولُونَ کو الرَّاسِخُونَ سے حال بنا دیا جائے۔

جواب یہ ہے کہ پہلی عبارت کا مقدر نکالنا درست نہیں ہے، کیونکہ کلام کی تفسیر کسی زائد کے نکالنے کی محتاج نہیں ہے اور یہی اولیٰ ہے بنسبت اس کے اس میں ضمیر کو مقدر ماننا پڑے۔

اور دوسرا اعتراض بھی ضعیف ہے، کیونکہ ذوالحال جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے تو یہاں اللہ تعالیٰ کا ذکر پہلے ہے اور راسخین فی العلم کا ذکر بعد میں ہے تو واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان یَقُولُونَ الرَّاسِخُونَ سے حال ہو، نہ کہ اللہ تعالیٰ سے۔ جبکہ اس صورت میں ظاہر کا ترک کرنا لازم ہے، کیونکہ ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ یہ اُسی سے حال بن سکتا ہے کہ جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہو تو ثابت ہوا کہ تاویل کو جائز سمجھنے کے لیے ضمیر نکالنا پڑے گی اور جو تاویل کو جائز نہیں سمجھتے انہیں ضمیر نکالنے کی بھی ضرورت نہیں پڑے گی اور یہی اولی ہے۔

چوتھی وجہ: اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾. (آلِ عمران آیت:7)

(ترجمہ:) "سب ہمارے رب کے پاس سے ہے"۔

یعنی وہ ایمان لائے جس کی تفصیل وہ پہچانتے تھے اور جس کی تفصیل و تاویل نہیں پہچانتے تھے اگر اس کی بھی تفصیل کا انہیں علم ہوتا تو پھر اس کلام کا کوئی فائدہ نہ ہوتا۔

اعتراض: اگر یہ اعتراض ہو کہ مذکورہ استدلال تبھی مکمل ہوگا کہ جب ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ پر وقف کے وجوب پر کوئی دلیل قائم ہو اور عطف جائز نہ ہو، کیونکہ مشہور قراءت میں عطف ہی تواتر کے ساتھ منقول ہے۔ تو اس کے فساد پر دلیل قائم کرنا نقلی متواتر پر اعتراض کرنا ہے اور یہ جائز نہیں۔

جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ قطعی نہیں ہے بلکہ ظنی اور احتمالی ہے تو اس کے لئے کوئی دلیلِ قطعی کا ہونا ضروری نہیں ہے کہ یہاں پر وقف لازم کیوں ہے؟

متقدمین کے مذہب کی دوسری دلیل:

انہوں نے اس بات کو دلیل بنایا کہ صحابہ کرام کا اجماع ہے کہ قرآن اور احادیث میں متشابہات کثیر ہیں، ان میں بحث کرنا اور ان کے حقائق پر واقفیت حاصل کرنے کے اسباب بھی بہت ہیں۔ اگر ان میں تاویل کی گنجائش ہوتی تو صحابہ کرام اور تابعین سب سے پہلے تاویل کرتے۔ اگر وہ تاویل کرتے تو وہ مشہور ہوتیں اور تواتر کے ساتھ منقول ہوتیں۔ جب

کسی ایک صحابی وتابعی سے اس میں غور وخوض منقول نہیں تو معلوم ہوا کہ ان میں غور وخوض کرنا جائز نہیں۔

دوسری دلیل:

ہم نے ذکر کر دیا کہ لفظ متشابہ کی دو قسمیں ہیں: مجمل اور مؤوّل۔

مجمل جو دو یا اس سے زیادہ معنی کا احتمال رکھتا ہو اور احتمال برابری کی بنیاد پر ہو۔ پھر یہ دو معنوں کا احتمال رکھتا ہوگا یا کئی معانی کا۔

اگر دو معنوں کا احتمال ہو، اور ان میں سے کسی ایک کے نہ ہونے پر دلیل موجود ہو تو دوسرا معنی متعین ہو جائے گا، مثلاً فوق تو اس سے فوق بالجہت مراد ہوگا یا فوق بالرتبہ۔ جب فوق بالجہت والا معنی باطل ہو گیا تو فوق بالرتبہ متعین ہو گیا۔

اگر لفظ کے تین معانی کا احتمال ہو اور ان میں سے کسی ایک کا بطلان بھی لازم نہ آئے، اسی طرح ان میں سے ایک کے بطلان سے دوسرے یا تیسرے معنی کا متعین ہونا بھی لازم نہ آئے اور لفظ کو ان دونوں پر اکھٹے محمول کرنا بھی ممکن نہ ہو تو وہ لفظِ مشترک ہوگا اور اس کا استعمال ان دونوں کے مفہوم میں اکٹھے جائز نہیں ہے۔

مؤول کی تعریف: ایسا لفظ کہ جب اس کی حقیقت ایک ہو پھر دلیل قائم ہو جائے کہ وہ مراد نہیں ہے تو لفظ کو اس کے مجاز پر محمول کرنا واجب ہے۔ اور یہ مجاز ایک ہو تو اس لفظ کو اس کی طرف پھیرنا مہمل سے بچانے کیلئے واجب ہے۔ اور اگر اس کا معنی متعین نہ ہو تو لفظ ان مجازی معنوں میں ہی باقی رہے گا اور اس صورت میں جو ہم نے مجمل میں تفصیل ذکر کی، یہاں پر بھی وہی صورتیں لاگو ہوں گی۔

اس سے ثابت ہو گیا کہ الفاظِ متشابہات کی تاویل کبھی یقینی ہوتی ہے اور کبھی ظنی، اور خبرِ واحد کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی معرفت میں رائے ظنی جائز نہیں ہے۔

جو متکلمین تاویل کے قائل ہیں تو ان کے دلائل پیچھے گزر چکے ہیں کہ مکمل قرآن سمجھا جا سکتا ہے تو آیاتِ متشابہات میں تاویل کے علاوہ کوئی اور راستہ نہیں ہے۔

پانچویں فصل: مذہبِ سلف کی تفریعات میں

سلف کے مذہب پر چار تفریعات ہیں:

الفاظِ متشابہات کو دوسرے لفظ میں تبدیل نہیں کر سکتے۔

پہلی فرع: الفاظِ متشابہات کے لفظ کو دوسرے لفظِ متشابہ کے ساتھ بدلنا چاہے وہ عربی ہو یا فارسی جائز نہیں، کیونکہ الفاظِ متشابہات کے بعض دوسرے بعض کو باطل قرار دینے میں زیادہ مبہم ہوتے ہیں اور ابہام میں زیادتی بغیر حاجت کے جائز نہیں ہے، بلکہ کبھی ابہام میں زیادتی دو لفظوں میں حاصل ہوتی ہے مگر اس کے درمیان تمیز ضروری ہے اور پہلی قسم میں بہت مشکل ہے تو احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے بچا جائے۔

مثلاً جس کے ساتھ وطی بالشبہ کی گئی ہو، اس کے رحم کی براءت کے لئے فقہا نے عدت کو واجب قرار دیا ہے، یہ نسب کے حکم میں احتیاط کے پیشِ نظر ہے۔ اسی طرح بیوہ پر بھی عدت واجب ہے آئسہ اور عزل کرنے کی صورت میں بھی؛ کیونکہ حمل ٹھہر جانے کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا لہٰذا اس خطرے سے بچنے کے لیے عدت کا ہونا واجب ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی معرفت مذکورہ فروعی مسائل کی معرفت سے زیادہ پُرخطر ہے، کیونکہ جب ہم عدت والے معاملات میں احتیاط کرتے ہیں تو اس میں بھی ہمیں زیادہ احتیاط کرنی ہوگی۔

الفاظ متشابہات کو دوسرے اشتقاقی لفظ کی طرف پھیرنا بھی جائز نہیں

دوسری فرع: متشابہ الفاظ کو کسی دوسرے صیغہ کی طرف پھیرنا جائز نہیں، کیونکہ ہم نہیں کہتے کہ استواء بمعنیٰ مستوی اسم فاعل کے ہے، کیونکہ جب علمِ بیان میں یہ بات طے شدہ ہے کہ "مستوِی" اسم فاعل معنی اشتقاقی یعنی متمکن، ثابت اور مستقر یعنی ٹھہرے ہوئے ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ مگر فعل کی دلالت مذکورہ معانی پر ضعیف ہے۔ جیسا کہ قرآنِ پاک میں وارد ہوا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو سکھایا، فرمایا:

﴿الرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾. (الرحمن، 1، 2)

(ترجمہ:) "رحمٰن نے اپنے محبوب کو قرآن سکھایا"۔

﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾. (النساء آیت:113)

(ترجمہ:) "اور تمہیں سکھا دیا جو کچھ تم نہ جانتے تھے"۔

﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾. (الکہف آیت:65)

(ترجمہ:) "اور اسے اپنا علم لدنّی عطا کیا"۔

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾. (البقرۃ آیت:31)

(ترجمہ:) "اور اللہ تعالیٰ نے آدم کو تمام (اشیاء) کے نام سکھائے"۔

اس کے باوجود ہم اللہ تعالیٰ کو یہاں معلّم نہیں کہتے اسی لئے تو متشابہات میں مثلاً استوی بمعنی مستوی کے نہیں ہوسکتا۔

تیسری فرع: تمام الفاظِ متشابہات کو ایک ساتھ جمع کرنا جائز نہیں، کیونکہ سب کا ایک ساتھ تلفظ یا دو لفظوں کو ایک ساتھ ملا کر پڑھنا، کبھی کبھار یہ مجاز پر بھی محمول کیا جاتا ہے اور یہ بات تحقیق سے ثابت ہے کہ کلام میں حقیقت ہی غالب ہوتی ہے تو جب ہم الفاظ متشابہات کو جمع کریں گے اور ہم اس کو ایک ساتھ ہی پڑھ دیں گے تو اس کی کثرت کا وہم ہوجائے گا، کیونکہ ان سے مراد ان کا ظاہر ہی ہے تو تمام الفاظ اس ظاہری معنی جو کہ باطل ہے میں مزید وہم کا سبب بن جائیں گے اور یہ جائز نہیں ہے۔

الفاظِ متشابہات کے ظاہری معنی مراد نہ ہونے پر خود آیت میں قرینہ موجود ہوتا ہے

چوتھی فرع: جس طرح مختلف متشابہات کو جمع کرنا جائز نہیں اسی طرح جو ایک ساتھ متشابہات ہیں ان کو جدا کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾. (الأنعام، آیت:61)

(ترجمہ:) "اور وہی غالب ہے اپنے بندوں پر"۔

یہ اس بات کی دلیل نہیں کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس سے پہلے غالب ہونے کا ذکر کیا تو یہاں فوقیت سے مراد فوقیت بمعنی غلبہ کے ہے نہ کہ جہت کے معنی

میں بلکہ یہ کہنا بھی جائز نہیں کہ وہ اپنے غیر پر غالب ہے۔ یہاں بندوں کا ذکر ہے تو عبودیت وبندگی کا ذکر اللہ تعالیٰ کا وصف فوقیت کے ساتھ سیادت وبادشاہت کی اور الٰہیت کی فوقیت پر دلالت کرتا ہے۔

اور یہ بھی ذہن نشین رہے کہ اللہ تعالیٰ نے الفاظِ متشابہات کو جہاں بھی ذکر کیا اس کے ساتھ کوئی نہ کوئی قرینہ موجود ہوتا ہے جو اس متشابہ کے ظاہری معنی مراد لینے کو باطل کر دیتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضِ﴾. (النور، آیت:35)

(ترجمہ:) "اللہ نور ہے آسمانوں اور زمین کا"۔

پھر اس کے بعد ذکر کیا: ﴿مَثَلُ نُوْرِهٖ﴾ تو یہاں نور کی نسبت ذات کی طرف ہے اگر اللہ تعالیٰ کی ذات نور ہوتی تو اللہ تعالیٰ پھر نور کی نسبت اپنی ذات کی طرف نہ کرتا، کیونکہ کسی شے کی نسبت اپنی ذات کی طرف نہیں ہو سکتی۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾. (طٰہٰ آیت:5)

اس سے پہلے ﴿تَنْزِيْلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْاَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلٰى﴾ اور اس کے بعد فرمایا: ﴿لَهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرٰى﴾.

اور ہم نے ان آیات کو ذکر کر دیا ہے کہ یہ دونوں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ہر وہ چیز جو جہتِ فوق کے ساتھ مختص ہو وہ مخلوق ہے اور حادث ہے۔

تو ثابت ہو گیا کہ متشابہات میں بطورِ ادب وہی تاویل ہی ہے۔

❖❖❖❖❖

القسم الرابع

متفرقات کے بیان میں

اس میں پانچ فصلیں ہیں

پہلی فصل

اَلفاظ متشابہات کے حکم کے بیان میں

متشابہات مخلوق کے لئے بہت بڑا شبہ ہیں الہیات، نبوات اور شریعت میں۔

متشابہات کے ذریعے اعتراض اور اس کا جواب

الٰہیات میں اس طرح کہ قرآن پاک کی تصدیق کرنے والے بعض ایسے ہیں کہ جو اللہ تعالیٰ کے بارے میں اعتقاداتِ باطلہ رکھتے ہیں حتی کہ وہ اللہ کی ذات سے جاہل ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے ایسی باتیں کرتے ہیں جو اس کی الٰہیت اور ازلیت کے منافی ہیں۔

نبوات میں اس طرح کہ جو حضرات ان صفات سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ کو واجب مانتے ہیں انہوں نے یہی اعتراض نبی علیہ الاسلام کی نبوت میں بھی کیا کہ اگر وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے رسولِ برحق تھے تو وہ اللہ تعالیٰ کو سب سے بہترین جانتے ہوں گے جبکہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے لئے ایسی صفات ذکر کیں جس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ رب کو نہیں پہچانتے پھر ان کا رسول ہونا بھی محال ہے۔

شریعت میں نقص اس طرح نکالتے ہیں کہ وہ قرآن پر اعتراض کرتے ہیں؛ کیونکہ یہ رسول کے واسطے سے آیا ہے تو وہ کہتے ہیں کہ قرآن بدل چکا ہے وہ قرآن جو نبی علیہ السلام پر نازل ہوا اس میں یہ الفاظ متشابہات نہیں تھے اور انہوں نے یہ بھی دلیل دی کہ قرآن اس بات سے بھرا ہوا ہے کہ اس میں ہدایت، واضح بیان، حکمت، شفاء اور نور ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ آیاتِ متشابہات مخلوق کو گمراہ کرنے کا سب سے بڑا سبب ہیں کہ لوگ تجسیم اور تشبیہ کے مسئلے میں پھنس گئے۔ آیات جو قرآن پاک کے نور اور شفا ہونے پر دلالت کرتی ہیں یا تو جھوٹی ہوں گی یا پھر وہ آیات جو اللہ تعالیٰ کے جسم اور مشابہت پر دلالت کرتی ہیں وہ

جھوٹی ہوں گی۔ دونوں تقدیروں پر قرآن میں اعتراض اور نقص لازم آئے گا۔

پھر ان آیات متشابہات کو مجاز پر محمول کریں گے لیکن مجاز خود ایک ایسا وہم ہے کہ اس سے گمانِ باطل اور اعتقادِ فاسد پیدا ہوتا ہے۔ لہذا واجب ہے کہ ہم اس ذاتِ حق کے بارے میں صراحت کے ساتھ بات کریں نہ کہ متشابہات کے ساتھ تا کہ باطل اور فاسد کا وہم زائل ہو جائے۔ قرآن پاک میں ایسے الفاظ نہیں پائے جاتے جو اللہ تعالیٰ کی تنزیہ اور توحید پر صراحتاً دلالت کرتے ہوں؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾. (الاخلاص آیت:1)

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾. (الشوریٰ آیت:11)

یہ دونوں آیات تنزیہ پر کمزور طریقے سے دلالت کرتے ہیں۔ تو اس طرح وہ قرآن پاک میں اعتراض کرتے ہیں۔

جواب:

یہ ذہن نشین رہے کہ محققین علماء کرام نے متشابہات کے نزول میں مختلف فائدے ذکر کئے ہیں۔

الفاظِ متشابہات کے نزول فوائد

پہلا فائدہ: جب متشابہات قرآن میں موجود ہیں تو حق کی طرف پہنچنا زیادہ مشکل ہے اور زیادہ مشقت والی چیز ثواب کی زیادتی کا باعث ہوتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خود فرمایا:

﴿اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ جٰهَدُوْا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصّٰبِرِيْنَ﴾. (آل عمران آیت:142)

(ترجمہ:) "کیا اس گمان میں ہو کہ جنت میں چلے جاؤ گے اور ابھی اللہ نے تمہارے غازیوں کا امتحان نہ لیا اور نہ صبر والوں کی آزمائش کی"۔

دوسرا فائدہ: اگر تمام قرآن محکم ہوتا تو البتہ یہ صرف ایک مذہب کے مطابق ہوتا،

اس صورت میں باقی تمام کو صراحتاً باطل قرار دیتا۔ جبکہ باقی تمام مذاہب اسی وجہ سے اسے قبول کرنے سے نفرت کرتے اور اس میں غور وفکر نہ کرتے اس سے نفع نہ اٹھاتے۔ جب یہ محکم اور متشابہ پر مشتمل ہے تو وہ یہ طمع کر کے آتے ہیں کہ شاید اس میں ہمارے مذہب کی تائید اور تقویت والی بات ہو۔ لہذا اس میں مختلف مذاہب والے غور وفکر کرتے ہیں اور تاویل میں اجتہاد کرتے ہیں اور جب اس میں مبالغہ کرتے ہیں تو محکمات متشابہات کی تفسیر کرتی ہیں تو اس صورت میں وہ اپنے باطل مذہب کو چھوڑ کر حق مذہب کو اختیار کر لیتے ہیں۔

تیسرا فائدہ: قرآن جب محکم اور متشابہ پر مشتمل ہے تو اس میں غور وفکر کرنے والا دلائل عقلیہ اور دیگر علوم کے حاصل کرنے کا محتاج ہوتا ہے۔ اس صورت میں وہ تقلید کے گھیرے سے چھٹکارا پالیتا ہے اور استدلال اور اجتہاد کے درجے تک پہنچ جاتا ہے۔ اور اگر تمام آیات محکم ہوتیں تو پھر دلائل عقلیہ کے ذریعے وہ دلائل نہ پیش کرتا اس صورت میں جہل اور تقلید ہی باقی رہ جاتی۔

چوتھا فائدہ: قرآن جب محکم اور متشابہ پر مشتمل ہے تو تاویلات کے طریقوں کو سیکھنے، اس کے بعض کو بعض پر ترجیح دینے، پھر اس کے لئے بہت سے دیگر علوم بلاغت، لغت، اصول فقہ کی مختلف جہات کے طریقوں کی معرفت سیکھنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اور اگر قرآن متشابہات پر مشتمل نہ ہوتا تو پھر یہ علوم بھی حاصل نہ ہوتے، تو متشابہات ان فوائد کا سبب ہیں۔

پانچواں فائدہ: سب سے زیادہ قوی فائدہ یہ ہے کہ قرآن عوام اور خواص کی دعوت پر مشتمل ہے، عوام اپنے اکثر امور میں حقائقِ عقلیہ سے بے خبر ہوتے ہیں، پس عوام میں سے جو یہ سنتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ایسی موجود شے ہے کہ وہ جسم وجسمانیت، مکان اور اشارہ قبول کرنے سے پاک اور منزہ ہے تو وہ گمان کرتے ہیں کہ ایسی شے تو معدومِ محض ہوا کرتی ہے پھر وہ اللہ تعالیٰ کے نہ ہونے یا بے کار ہونے کا یقین کر لیتے ہیں۔ اسی لئے زیادہ صحیح یہ ہے کہ اُن کو ایسے الفاظ سے مخاطب کیا جائے جو ان کے ذہنوں کے مطابق

ہوں، جبکہ قرآن متشابہات اور محکمات دونوں پر مشتمل ہے۔

لہذا ابتدائی طور پر مذکورہ عقائد ان کے لیے بابِ متشابہات میں سے ہوں گے اور جب معاملہ واضح ہو جائے گا تو بابِ محکمات سے ہوں گے۔

دوسری فصل مجسمہ کو مشبہ کہہ سکتے ہیں؟

مجسمہ نے خود کہا: اللہ تعالیٰ جسم ہے اور حیز اور جہت کے ساتھ مختص ہے مگر ہمارا اعتقاد ہے کہ اپنی حقیقت اور ذات میں باقی تمام کے خلاف ہے، تو اسی وجہ سے ان کو مشبہ کہنا درست نہیں۔ محض اس صورت میں مساوات تشبیہ کو ثابت نہیں کرتی، جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں بہت ساری صفات میں مثلاً بندے اور اپنے درمیان مساوات کا ذکر کیا لیکن کوئی بھی تشبیہ کا قائل نہیں۔

پہلی آیت: اپنی صفت کے بارے میں فرمایا:

﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾. (طٰہٰ آیت:46)

(ترجمہ:) "میں تمہارے ساتھ ہوں سنتا اور دیکھتا"۔

انسان کی صفت کے بارے میں فرمایا:

﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾. (الانسان آیت:2)

(ترجمہ:) "تو اسے سنتا دیکھتا کر دیا"۔

دوسری آیت: اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾. (ھود آیت:37)

(ترجمہ:) "اور کشتی بناؤ ہمارے سامنے"۔

انسان کے بارے میں فرمایا:

﴿تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ﴾. (المائدۃ آیت:83)

(ترجمہ:) "تو ان کی آنکھیں دیکھو کہ آنسوؤں سے اُبل رہی ہیں"۔

تیسری آیت: اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾. (المائدة آیت:64)

(ترجمہ:) "بلکہ اس کے ہاتھ کشادہ ہیں"۔

انسان کے بارے میں فرمایا:

﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾. (الحج آیت:10)

(ترجمہ:) "یہ اس کا بدلہ ہے جو تیرے ہاتھوں نے آگے بھیجا"۔

اپنے بارے میں فرمایا:

﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾. (یٰسین آیت:71)

(ترجمہ:) "اپنے ہاتھ کے بنائے ہوئے چوپائے"۔

انسان کے بارے میں فرمایا:

﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾. (الفتح آیت:10)

(ترجمہ:) "ان کے ہاتھوں پر اللہ کا ہاتھ ہے"۔

چوتھی آیت: اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾. (طٰہٰ آیت:5)

(ترجمہ:) "وہ بڑا مہربان ہے اس نے عرش پر استواء فرمایا جیسا اس کی شان کے لائق ہے"۔

انسان کے بارے میں فرمایا:

﴿لِتَسْتَوُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ﴾. (الزخرف آیت:13)

(ترجمہ:) "کہ تم ان کی پیٹھوں پر ٹھیک بیٹھو"۔

پانچویں آیت: اپنی ذات کی صفت کے بارے میں فرمایا:

﴿الْعَزِيزِ الْوَهَّابِ﴾. (ص آیت:9)

(ترجمہ:) "وہ عزّت والا بہت عطا فرمانے والا"۔

مخلوق کی صفت کو اس طرح بیان کیا کہ جب یوسف کے بھائیوں نے کہا:

﴿يَاأَيُّهَا الْعَزِيزُ﴾. (یوسف آیت:78)

(ترجمہ:) "اے عزیز!"۔

فرمایا:

﴿كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾. (غافر آیت:35)

(ترجمہ:) "اللہ یوں ہی مُہر کر دیتا ہے متکبر سرکش کے سارے دل پر"۔

چھٹی آیت: اپنی ذات کو عظیم کے ساتھ تعبیر کیا پھر عرش کے لئے بھی ذکر کیا:

﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾. (النمل آیت:26)

(ترجمہ:) "وہ بڑے عرش کا مالک ہے"۔

ساتویں آیت: اپنے آپ کو حفیظ اور علیم کے ساتھ موصوف کیا اور حضرت یوسف کو بھی اسی کے ساتھ موصوف کیا:

﴿إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾. (یوسف آیت:55)

(ترجمہ:) "بیشک میں حفاظت والا علم والا ہوں"۔

اور فرمایا:

﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾. (الصافات آیت:101)

(ترجمہ:) "تو ہم نے اسے خوشخبری سنائی ایک عقل مند لڑکے کی"۔

اسی طرح فرمایا:

﴿بِغُلَامٍ عَلِيمٍ﴾. (الذاریات آیت:28)

(ترجمہ:) "ایک علم والے لڑکے کی بشارت دی"۔

آٹھویں آیت: ہمارے سلام کو سلام کہا، فرمایا:

﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾. (الاحزاب آیت:44)

(ترجمہ:) "ان کے لئے ملتے وقت کی دعا سلام ہے"۔

اور اپنے آپ کو بھی سلام کہا جیسا کہ نبی علیہ السلام نے اپنی نماز کے بعد فرمایا:

»اللّٰهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ وَمِنْكَ السَّلَامُ، تَبَارَكْتَ ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ«(1)

(ترجمہ:) "اے اللہ! تو سلامتی ہے، تیری طرف سے سلامتی ہے، تو برکت والی، بزرگی اور عزت والی ذات ہے"۔

نویں آیت: اللہ تعالیٰ مؤمن ہے، فرمایا:

﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾. (الحجرات آیت:9)

(ترجمہ:) "اور اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں لڑیں"۔

اور اپنی ذات کے بارے میں فرمایا:

﴿السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ﴾. (الحشر آیت:23)

(ترجمہ:) "سلامتی دینے والا امان بخشنے والا"۔

دسویں آیت: لفظ حکم کے متعلق فرمایا:

﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ﴾. (الأنعام آیت:62)

(ترجمہ:) "اسی کا حکم ہے"۔

اسی لفظ کے ساتھ اپنے بندوں کو بھی موصوف کیا:

﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾. (النساء آیت:35)

(ترجمہ:) "تو ایک پنچ مرد والوں کی طرف سے بھیجو، اور ایک پنچ عورت والوں کی طرف سے"۔

گیارھویں آیت: راحم اور رحیم۔ یہ واضح ہیں۔

بارھویں آیت:

﴿إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾. (فاطر آیت:34)

(ترجمہ:) "بیشک ہمارا رب بخشنے والا قدر فرمانے والا ہے"۔

---

(1) صحیح مسلم، الرقم (591)(1/414)

تیرھویں آیت: انسان کو بھی اپنی ذات کا نام علی دیا جیسے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

چودہویں آیت:

﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾. (سبا آیت:23)

(ترجمہ:) "اور وہی ہے بلند بڑائی والا"۔

﴿إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا﴾. (یوسف آیت:78)

(ترجمہ:) "اس کے ایک باپ ہیں بوڑھے بڑے"۔

دو عورتوں کے بارے میں فرمایا:

﴿وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾. (القصص آیت:23)

(ترجمہ:) "اور ہمارے باپ بہت بوڑھے ہیں"۔

پندرھویں آیت: حکیم اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کو قرآن میں موصوف کیا:

﴿تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾. (فصلت آیت:42)

(ترجمہ:) "اتارا ہوا ہے حکمت والے سب خوبیوں سراہے کا"۔

سولہویں آیت: شہید مخلوق کے حق میں فرمایا:

﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ﴾. (النساء آیت:41)

(ترجمہ:) "تو کیسی ہوگی جب ہم ہر اُمت سے ایک گواہ لائیں"۔

اپنی ذات کے بارے میں فرمایا:

﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾. (فصلت آیت:53)

(ترجمہ:) "کیا تمہارے رب کا ہر چیز پر گواہ ہونا کافی نہیں"۔

سترھویں آیت: الحق:

﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾. (طٰہٰ آیت:114)

(ترجمہ:) "تو سب سے بلند ہے اللہ سچا بادشاہ"۔

﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾. (الاسراء آیت:105)

(ترجمہ:) "اور ہم نے قرآن کو حق ہی کے ساتھ اتارا اور حق ہی کے لیئے اترا"۔

﴿الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَٰنِ﴾. (الفرقان آیت:26)

(ترجمہ:) "اس دن سچی بادشاہی رحمٰن کی ہے"۔

﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ﴾. (الفرقان آیت:33)

(ترجمہ:) "اور وہ کوئی کہاوت تمہارے پاس نہ لائیں گے مگر ہم حق تمہارے پاس لائیں گے"۔

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ﴾. (الفتح آیت:28)

(ترجمہ:) "وہی ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور سچے دین کے ساتھ بھیجا"۔

اٹھارھویں آیت:

﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾. (الأنعام آیت:102)

(ترجمہ:) "اور وہ ہر چیز پر نگہبان ہے"۔

مخلوق کے لئے بھی اس طرح کہا جاتا ہے: فلاں فلاں کا وکیل ہے۔

انیسویں آیت:

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾.

(محمد آیت:11)

(ترجمہ:) "یہ اس لئے کہ مسلمانوں کا مولیٰ اللہ ہے اور کافروں کا کوئی مولیٰ نہیں"۔

پھر ہمارے حق میں فرمایا:

﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ﴾. (النساء آیت:33)

(ترجمہ:) "اور ہم نے سب کے لئے مال کے مستحق بنادیئے ہیں"۔

نبی علیہ السلام نے فرمایا:

»مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ« (1)

(ترجمہ:) "جس کا میں مولی ہوں علی اس کا مولی ہے"۔

بیسویں آیت: الولی: اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾. (المائدة آیت:55)

(ترجمہ:) "تمہارے دوست نہیں مگر اللہ اور اس کا رسول اور ایمان والے"۔

نبی علیہ السلام نے فرمایا:

»أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ« (2)

(ترجمہ:) "جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے اس کا نکاح باطل ہے"۔

﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾. (التوبة آیت:71)

(ترجمہ:) "اور مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں ایک دوسرے کے رفیق ہیں"۔

اکیسویں آیت:

﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾. (غافر آیت:65)

(ترجمہ:) "وہی زندہ ہے اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں"۔

اور فرمایا:

﴿الم اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾. (آل عمران آیت:1)

(ترجمہ:) "اللہ ہے جس کے سوا کسی کی پوجا نہیں آپ زندہ اوروں کا قائم رکھنے والا"۔

(1) سنن الترمذی الرقم (3713) 6/74

(2) سنن الترمذی الرقم (1102) 2/398

﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾. (الانبیاء آیت:30)

(ترجمہ:) "اور ہم نے ہر جاندار چیز پانی سے بنائی"۔

بائیسویں آیت:

﴿قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾. (الأنعام آیت:19)

(ترجمہ:) "تم فرماؤ کہ وہ تو ایک ہی معبود ہے"۔

اور بہت ساری اشیاء کے بارے میں لفظِ واحد آیا ہے۔

تیئسویں آیت:

﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾. (النساء آیت:16)

(ترجمہ:) "بے شک اللہ بڑا توبہ قبول کرنے والا مہربان ہے"۔

﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ﴾. (البقرۃ آیت:222)

(ترجمہ:) "بیشک اللہ پسند کرتا ہے بہت توبہ کرنے والوں کو"۔

چوبیسویں آیت:

﴿اللَّهُ الْغَنِيُّ﴾. (آخر سورۃ محمد)

(ترجمہ:) "اللہ بے نیاز ہے"۔

ایک روایت میں فرمایا: اپنے اغناء سے لو اور فقراء میں دو۔ (1)

پچیسویں آیت:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. (النور آیت:35)

(ترجمہ:) "اللہ نور ہے آسمانوں اور زمین کا"۔

اور فرمایا:

﴿نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾. (التحریم آیت:8)

(1) فی صحیح البخاری: » إِنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ « (الرقم (1395)2/104)

(ترجمہ:) "ان کا نور دوڑتا ہوگا ان کے آگے"۔

چھبیسویں آیت:

﴿وَلَكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾. (القصص آیت:56)

(ترجمہ:) "ہاں اللہ ہدایت فرماتا ہے جسے چاہے"۔

﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾. (الرعد آیت:7)

(ترجمہ:) "تم تو ڈر سنانے والے ہو اور ہر قوم کے ہادی"۔

ستائیسویں آیت:

﴿فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾. (الشعراء آیت:15)

(ترجمہ:) "تم دونوں میری آیتیں لے کر جاؤ ہم تمہارے ساتھ سنتے ہیں"۔

حضرت موسیٰ کے لئے فرمایا:

﴿فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى﴾. (طٰہٰ آیت:13)

(ترجمہ:) "اب کان لگا کر سُن جو تجھے وحی ہوتی ہے"۔

اٹھائیسویں آیت:

﴿حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾. (یٰسین آیت:39)

(ترجمہ:) "یہاں تک کہ پھر ہو گیا جیسی کھجور کی پرانی ڈال"۔

یہ ذہن نشین رہے کہ لفظ موجود، معلوم، شیٔ واحد، ذات، مذکور، سمیع، بصیر، مرید، واحد، عالم، قادر، حی، متکلم اور باقی، اس میں کوئی نزاع نہیں، یہ اللہ تعالیٰ کے لئے اور مخلوق کے لئے استعمال ہو سکتے ہیں اور ہم نے ثابت کر دیا کہ بعض وجوہ میں مشابہت کلیۃً مشابہت کو واجب نہیں کرتی کہ اللہ مخلوق کے مشابہ ہے اور مخلوق اللہ کے مشابہ۔ ہم اللہ اور مخلوق کے درمیان مشابہت قائم نہیں کرتے مگر بعض صورتوں میں اور بعض صفات میں۔

مجسمہ: ہم یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جسم ہے مگر وہ باقی تمام اجسام میں اپنی ذات اور حقیقت کے خلاف ہے۔ لہذا مشبہ کا مجسمہ پر اطلاق درست نہیں ہے۔ یہ مجسمہ کے

متعلق تفصیل ہے۔

باقی رہا ہماری طرف سے ان کا جواب تو ہم نے پہلی قسم میں دلائل بیان کر دیئے ہیں کہ تمام اجسام مکمل ماہیت میں ایک دوسرے کے مماثل ہیں تو اگر اللہ تعالیٰ جسم ہے تو لازم آئے گا کہ یہ مکمل ماہیت میں بھی مماثل ہوگا۔ اس صورت میں پھر تشبیہ والا قول لازم آئے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ جب کسی شے کی مماثلت پر موجودیت، عالمیت اور قادریت میں کوئی دلیل نہ ہو تو پھر ان کا تماثل ماہیت میں نہیں ہوسکتا۔ اس طرح ان دونوں کے درمیان فرق واضح ہوگیا۔

تیسری فصل مجسمہ کا حکم

جو اللہ تعالیٰ کے لئے جسم، حیّز اور جہت کو ثابت کرتے ہیں، کیا ان کی تکفیر کی جائے گی یا نہیں؟ علماء کے اس میں دو قول ہیں:

پہلا قول: وہ کافر ہیں اور یہی زیادہ ظاہر مذہب ہے، کیونکہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ ہر شے جو جہت اور حیّز کے ساتھ مختص ہو وہ مخلوق اور حادث ہے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ کو حادث اور مخلوق ماننا پڑے گا۔ جو جسم اور جہت کے قائل ہیں وہ ایسے وجود کا انکار کرتے ہیں کہ جن کی طرف اشارہ ممکن نہ ہو تو یوں وہ اللہ تعالیٰ کے موجود ہونے کا انکار کریں گے اور جب وہ اس کی ذات کے منکر ہیں تو وہ لامحالہ کافر ہیں۔

اس مسئلہ میں معتزلی کافر نہیں، کیونکہ وہ موجود کو ثابت مانتے ہیں مگر انہوں نے اس موجود کی صفات میں مخالفت کی، جبکہ مجسمہ نے اللہ تعالیٰ کی ذات اور وجود کے اِثبات میں ہماری مخالفت کی تو یہ بہت بڑا اختلاف ہے ان کو کفر لازم ہے، کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے وجود کے منکر ہیں جبکہ معتزلہ اس کی صفت کے منکر ہیں۔

دوسرا قول: ہم ان کی تکفیر نہیں کریں گے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا جسم و جہت وغیرہ سے منزہ ہونے کا اقرار ایمان کی صحت کیلئے اگر شرط ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر واجب ہوتا کہ وہ کسی بھی شخص کے ایمان کا حکم نہ لگاتے مگر جب تک وہ صراحت نہ کرتا کہ کیا تو نے اللہ تعالیٰ

کی ذات وصفات کو تنزیہ کے ساتھ پہچان لیا؟ جب یہ ایمان کے لئے شرط نہیں ہے تو اسی لئے ان مجسمہ کو کافر قرار نہیں دے سکتے۔

اختتام کتاب

کتاب اختتام پذیر ہوئی، ہم اللہ تعالیٰ جو عظیم ہے، اس سے سوال کرتے ہیں کہ اس کو دنیا و آخرت میں کامیابی، خوشی، نجات، اور درجات کے استحقاق کا اپنی رحمت کے وسیلے سے سبب بنائے، اور وہی سب سے زیادہ رحم کرنے والا ہے۔ تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو تمام جہان کا پالنے والا ہے۔ درود وسلام نازل ہو ہمارے سردار محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر جو رسولوں میں اشرف اور خاتم النبیین ہیں، آپ کی آل پر آپ کے تمام اصحاب پر، اور ہم پر اے تمام جہانوں کے پالنے والے! اللہ تعالیٰ اس کتاب کے لکھنے والے، اس کے پڑھنے والے، اس کی تصدیق کرنے والے اور جس نے بھی آمین کہا ان کی اور تمام مسلمانوں کی بخشش اور مغفرت فرمائے۔ آمین!

❖❖❖❖❖